Ernest Gellner

Paidós
Studio

PS

Posmodernismo, razón y religión

105

Ernest Gellner

Posmodernismo, razón y religión



Barcelona
Buenos Aires
México

Paidós Studio

Últimos títulos publicados:

49. J. Maisonneuve - *Psicología social*
50. M. S. Olmsted - *El pequeño grupo*
51. E. H. Erikson - *El ciclo vital completado*
52. G. W. Allport - *Desarrollo y cambio*
53. M. Merleau-Ponty - *El ojo y el espíritu*
54. G. Lefebvre - *El gran pánico de 1789*
55. P. Pichot - *Los tests mentales*
56. L. F. Raths - *Cómo enseñar a pensar*
58. W. J. H. Sprott y K. Young - *La muchedumbre y el auditorio*
59. R. Funk - *Erich Fromm*
60. C. Darwin - *Textos fundamentales*
61. P. Aries, A. Béjin, M. Foucault y otros - *Sexualidades occidentales*
62. E. Wiesel - *Los judíos del silencio*
63. G. Deleuze - *Foucault*
64. A. Montagu - *¿Qué es el hombre?*
65. M. McLuhan y Q. Fiore - *El medio es el masaje*
66. W. J. H. Sprott - *Grupos humanos*
67. P. Aries - *El tiempo de la historia*
68. A. Jacquard - *Yo y los demás*
69. K. Young - *La opinión pública y la propaganda*
70. M. Poster - *Foucault, el marxismo y la historia*
71. S. Akhilananda - *Psicología hindú*
72. G. Vattimo - *Más allá del sujeto*
73. C. Geertz - *El antropólogo como autor*
74. R. Dantzer - *Las emociones*
75. P. Grimal - *La mitología griega*
76. J.-F. Lyotard - *La fenomenología*
77. G. Bachelard - *Fragmentos de una poética del fuego*
78. P. Veyne y otros - *Sobre el individuo*
79. S. Fuzeau-Braesch - *Introducción a la astrología*
80. F. Askevis-Leherpeux - *La superstición*
81. J.-P. Haton y M.-C. Haton - *La inteligencia artificial*
82. A. Moles - *El kitsch*
83. F. Jameson - *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*
84. A. Dal Lago y P. A. Rovatti - *Elogio del pudor*
85. G. Vattimo - *Ética de la interpretación*
86. E. Fromm - *Del tener al ser*
87. L.-V. Thomas - *La muerte*
88. J.-P. Vernant - *Los orígenes del pensamiento griego*
89. E. Fromm - *Lo inconsciente social*
90. J. Brun - *Aristóteles y el Liceo*
91. J. Brun - *Platón y la Academia*
92. M. Gardner - *El ordenador como científico*
93. M. Gardner - *Crónicas marcianas*
94. E. Fromm - *Ética y política*
95. P. Grimal - *La vida en la Roma antigua*
96. E. Fromm - *El arte de escuchar*
97. E. Fromm *La patología de la normalidad*
100. C. Losilla - *El cine de terror*
101. J. Bassa y R. Freixas - *El cine de ciencia ficción*
102. J. E. Monterde - *Veinte años de cine español (1973-1992)*
103. C. Geertz - *El islam observado*
104. C. Wissler - *Los indios de los Estados Unidos de América*
105. E. Gellner - *Posmodernismo, razón y religión*

Título original: *Postmodernism, reason and religion*
Publicado en inglés por Routledge, Londres, Canadá y Nueva York

Traducción de Ramón Sarró Maluquer

Cubierta de Mario Eskenazi

1.ª edición, 1994

ISBN: 84-7509-990-4
Depósito legal: B-35.324/1994

Impreso en Indugraf, S. A.,
Badajoz, 145 - 08018 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

PRÓLOGO

En cuestiones de fe, cree Ernest Gellner, podemos hoy escoger entre tres opciones. La primera es el retorno a la fe firme y genuina en una tradición religiosa. La segunda es una forma de relativismo que abandona la idea de una única verdad y se resigna a tratar la verdad como relativa a la sociedad o cultura en cuestión. La tercera, que Gellner llama racionalismo ilustrado, sostiene que *hay* una verdad única, pero que ninguna sociedad podrá jamás poseerla definitivamente.

La primera opción —el fundamentalismo religioso— es particularmente fuerte en las sociedades musulmanas. Según Gellner, la explicación hay que buscarla en la relación que se da dentro del islam entre las culturas «alta» (erudita y estrictamente monoteísta) y «baja» (iletrada y propensa a la magia y al culto a los santos), y en el hecho de que la forma alta, antaño al alcance sólo de una minoría urbana, se ha convertido ahora en la cultura dominante de toda la sociedad y cumple una función «nacionalista». La segunda opción —el relativismo— se ejemplifica en Occidente por el movimiento posmoderno, con el que Gellner es severamente crítico y al que acusa de abandonarse al subjetivismo más descarnado para expiar los pecados del colonialismo; la objetividad que perseguía la ciencia social durante el período colonial sería una simple herramienta de dominio, y el subjetivismo relativista nos va a liberar de ello. Finalmente, Gellner analiza las virtudes y las insuficiencias, así como el origen, del fundamentalismo racionalista ilustrado (que él suscribe), y señala que éste sólo funciona (y la historia del siglo XX nos lo ha demostrado) si se está dispuesto a transigir y a apostar por la *búsqueda* de la verdad (el método) en vez de por la *posesión* de ella (la doctrina, ya sea religiosa, marxista o nazi). Con todo, incluso en el mundo ilustra-

do y secular las creencias son necesarias para la vida práctica y Gellner describe de modo penetrante el tipo de creencias «poco serias» que pueden y deben aún quedar en pie.

Erudita y estimulante, esta obra de Ernest Gellner, catedrático de antropología social en Cambridge, es una contribución importante a nuestro conocimiento del integrismo musulmán, del posmodernismo, o de la situación ideológica del mundo contemporáneo en general. En este sentido, completará otros trabajos del autor ya vertidos al castellano, como *La sociedad musulmana* (FCE), *Cultura e identidad* (Gedisa), o *Naciones y nacionalismos* (AU).

PREFACIO

Este libro se escribió originariamente como un texto que debía ser *la mitad* de una obra mayor cuya otra mitad debería escribirla el profesor Akbar Ahmed, un musulmán seriamente creyente y practicante con cuyo trabajo estoy familiarizado desde hace tiempo, dado un interés común en la organización tribal musulmana. La invitación provino del profesor Ahmed y la confirmaron los editores, y el libro se escribió conforme a las exigencias de un contrato que preveía ese volumen compuesto.

Acepté la invitación por varias razones, entre las cuales se incluía la consideración de que estaría bien demostrar que un creyente comprometido y vigoroso y un intelectual partidario de la duda de la Ilustración podían enfrentarse en el espacio de un solo volumen para tratar, más o menos, el mismo tema, y hacerlo con cortesía y de manera amistosa. Podría incluso dar un buen ejemplo.

En mi argumento, mi intención era describir y analizar la situación triangular que se produce en el mundo contemporáneo entre tres posiciones básicas: el fundamentalismo, que cree en una única verdad y que se cree en posesión de ella; el relativismo, en una variedad de formulaciones, que abjura de la idea de una verdad única, pero intenta ver cada concepción particular como si fuera sin embargo verdadera; y una posición de la cual soy más o menos partidario, que retiene la fe en la exclusividad de la verdad, pero que no cree que la poseamos definitivamente, y que no usa, como fundamento para el comportamiento práctico y para la investigación, ninguna convicción sustantiva, sino sólo una lealtad a ciertas reglas de procedimiento.

Éstos parecen ser los tres principales aspirantes a nuestra lealtad intelectual, y podría estar bien que representantes de dos de ellos, con historiales distintos, se encontraran en un mismo volumen. Co-

nozco, o creo que conozco, cuál es más o menos la posición del profesor Ahmed; no leí su texto ni le animé a que leyera el mío, pues esto hubiera podido iniciar una suerte de regresión incesante de interacciones mutuas.

Cuando los textos llegaron a los editores, decidieron que preferían publicarlos por separado. Ahmed y yo aceptamos la decisión, aunque los puntos de referencia bajo los cuales nuestros textos se habían escrito habían sido diferentes. No me importa mucho la forma en que mis pensamientos lleguen al público que sea: son, después de todo, los mismos pensamientos. Sin embargo, digo todo esto acerca del origen de este texto porque explicará algunos aspectos de la presentación de las ideas que con toda probabilidad habrían sido distintos si yo hubiera sabido que estaba, simplemente, escribiendo un libro en lugar de la mitad de un libro en colaboración. No habría dicho cosas distintas, pero podría muy bien haberlas dicho de un modo distinto, por lo menos en alguna medida. Los lectores con ganas de ver ambas historias pueden aún leer los dos libros (*véase* Akbar S. Ahmed, *Postmodernism and Islam*, Londres: Routledge, 1992).

Mientras trabajaba en el texto, recibí una ayuda y un soporte moral inapreciables del personal de la oficina de Departamento de Antropología Social (Cambridge), que en aquel momento lo componían las Sras. Mary McGinley, Margaret Story, Anne Farmer y el Sr. Humphrey Hinton. Recibí ayuda adicional y muy efectiva de la Srta. Sarah Green. Mi hijo David leyó una primera versión y como es habitual hizo sugerencias muy útiles que por lo general adopté. Obtuve asistencia técnica mediante ayudas tanto del Consejo de Investigación Económica y Social como de la Fundación Nuffield. Le estoy muy agradecido también a Justin Dyer, que corrigió el texto mecanografiado. Me siento en deuda con todas estas personas así como con otras que no han sido mencionadas. Dada la posible naturaleza delicada de algunos de los temas tratados, conviene repetir que las ideas expresadas, sea cual fuere su valor, son sólo mías.

ERNEST GELLNER

POSMODERNISMO, RAZÓN Y RELIGIÓN

Los grandes conflictos intelectuales en la historia humana tienden a ser binarios. Grandes cuestiones polarizan a la humanidad. En las guerras de religión, los católicos se enfrentaron a los protestantes; más tarde fue la fe la que se opuso a la razón. En tiempos más recientes, el liberalismo rivalizó con el socialismo. Por supuesto ha habido cismáticos de menor relieve que han establecido alianzas a ambos lados de la gran división; el oportunismo político conduce a las coaliciones más extrañas y, tácticamente, tanto las alineaciones doctrinales como las políticas podrían ser muy complejas. Pero, en definitiva, una cuestión central tendía a dominar la situación.

En cuestiones de fe, sin embargo, parece que nuestra escena contemporánea ha dejado de ser binaria. No hay dos, sino tres contendientes principales. Hay tres posiciones fundamentales e irreductibles. Para levantar el plano de nuestra condición se necesitarían tres colores primarios. Sería incorrecto intentar reducir cualquiera de ellos a una mera exageración o a una modificación de uno de los otros, o verlo como una solución intermedia de los otros dos. Cada uno expresa una opción fundamental del espíritu humano al enfrentarse al mundo tal como es hoy en día.

Las tres grandes posiciones parecen estar más o menos equidistantes. Surge así una situación bastante simétrica. Cada par presenta algunas características en común, pero no hasta el punto de crear una afinidad particular y predominante o una repulsión especialmente fuerte entre ellas. Como en el *Huis clos* de Sartre, la situación tensa es bastante equilibrada e intrínsecamente inestable. Ninguno de los enlaces posibles es más natural o más persistente que los demás. Las alianzas cristalizan, pero sus tensiones internas y sus inevitables decepciones provocan indefectiblemente realineaciones y

ningún participante puede establecer una coalición realmente estable. Es todo un poco como el juego de niños de piedra, papel y tijera: las tijeras cortan el papel, el papel envuelve a la piedra, la piedra despunta las tijeras.

No hay ninguna dominación estable, sólo inestabilidad inherente. ¿Cuáles son los tres contendientes?

1. Fundamentalismo religioso.
2. Relativismo, ejemplificado, por poner un caso, por la reciente moda del «posmodernismo».
3. Racionalismo ilustrado o fundamentalismo racionalista.

Las tres expresiones se usan sin prejuicio: los nombres son términos en clave. En sí mismos no pretenden decidir ninguna cuestión. Lo que se lee en estos términos surgirá tan sólo a lo largo de la presentación.

Fundamentalismo religioso

La idea o posición asociada a este término es clara. «Rigorismo» o «integrismo» proporcionan también nombres sugestivos para el mismo fenómeno. La idea fundamental es que una fe determinada debe sostenerse firmemente en su forma completa y literal, sin concesiones, matizaciones, reinterpretaciones ni reducciones. Presupone que el núcleo de la religión es la *doctrina* y no el ritual, y también que esta doctrina puede establecerse con precisión y de modo terminante, lo cual, por lo demás, presupone la *escritura*.

El fundamentalismo se entiende mejor en función de lo que repudia. Rechaza la idea moderna muy difundida de que la religión, si bien posee una cierta validez propia nebulosamente especificada, en realidad no quiere decir lo que de hecho dice, y mucho menos lo que la gente corriente ha pensado en el pasado que quería decir. Lo que realmente quiere decir, de acuerdo con este modernismo repudiado, es algo muy distinto —algo que resulta ser radicalmente diferente

de lo que sus cándidos partidarios habían previamente pensado que quería decir, y algo muy alejado de la interpretación natural de las afirmaciones de la fe en cuestión—. El fundamentalismo rechaza la pretensión moderna tolerante de que la fe en cuestión signifique algo mucho más suave, bastante menos exclusivista, en general menos exigente y mucho más acomodadizo; sobre todo algo bastante compatible con todas las demás fes, incluso, o en especial, con la ausencia de fe. Tal modernismo extrae toda exigencia, reto o desafío de la doctrina y su revelación.

Una fuente importante de esta tradición es el famoso teólogo y escritor danés S. Kierkegaard. A él se atribuye la idea de que la religión, en su esencia, no es persuasión de la verdad de una doctrina, sino *entrega* a una posición que es intrínsecamente absurda, que, para usar sus propios términos, produce *ofensa*.[1] Obtenemos nuestra identidad, dice, al creer algo que ofende profundamente nuestra mente. Suena difícil, muy difícil. Para *existir* debemos creer, y creer algo terriblemente difícil de creer. No se puede llegar a existir simplemente por creer algo verosímil. Es el giro existencialista, que asocia la fe a la identidad más que a la evidencia.

Pero ojo; por debajo de esta exigencia aparentemente severa se encuentra justificada una gran facilidad. Si la religión es esto, si es de *entrega* de lo que se trata y si todas las entregas son iguales, no hay mayor necesidad de preocuparse de verdad por cualquier dificultad lógica relativa al contenido de aquello a lo cual nos entregamos. Preocuparse sería mostrar que uno ha confundido la entrega a una identidad con el consentimiento a una demostración (lo cual no puede ser). Luego todo está bien y todas las tensiones se evaporan de la situación. Es una postura característicamente moderna.

Pero hay muchas otras variantes. La fe puede verse no ya como entrega sino como celebración de la comunidad. La afirmación de lo sobrenatural se descodifica como expresión de una lealtad a un orden social y a sus valores. La doctrina descodificada

1. S. Kierkegaard, *Kierkegaard's Concepts of Dread*, Londres: Humphrey Milford, Oxford University Press, 1944. [Hay trad. al español, *Concepto de la angustia*, Barcelona, Orbis, 1984.]

en estas líneas no está ya atormentada por la duda, pues no hay en realidad ninguna doctrina, sólo una *participación* que por alguna razón emplea una formulación doctrinal como muestra distintiva.

La cosmogonía de una fe determinada, en estas reinterpretaciones modernas suavizadas, es efectivamente tratada no como una verdad literal, sino sólo como una suerte de parábola que expresa verdades «simbólicas», algo que no debe tomarse en sentido literal y que, por lo tanto, ya no es fácil que entre en ningún tipo de conflicto con los enunciados científicos acerca de lo que, en superficie, parecería ser lo mismo. Por ejemplo, los creyentes «modernos» no se preocupan por la incompatibilidad entre el libro del Génesis y el darwinismo o la astrofísica contemporánea. Dan por sentado que los enunciados, si bien en apariencia tratan de los mismos sucesos —la creación del mundo y los orígenes del hombre—, están en realidad en niveles muy distintos o incluso, como dirían algunos, en lenguajes completamente distintos, en tipos de «discurso» diferenciados o separados. Hablando en general, las doctrinas y las exigencias morales de la fe se convierten así en algo que, debidamente interpretado, apenas está —curiosamente— en conflicto con la sabiduría secular de la época, o con nada en realidad. Así descansa la paz —y la vacuidad doctrinal.

El fundamentalismo rechaza firmemente este tipo de suavización de las exigencias religiosas. El fundamentalismo se encuentra en muchas religiones, aunque no en todas con el mismo vigor. En nuestros tiempos, el fundamentalismo está en su apogeo en el islam. Por esta razón, el argumento se centra en el islam.

El reino del islam presenta un panorama interesante en el mundo contemporáneo. Desde hace tiempo, los sociólogos han venido considerando, y frecuentemente suscribiendo, la teoría de la secularización. Reza como sigue: en la sociedad científico-industrial, la fe y la observancia religiosa disminuyen. Se pueden ofrecer razones intelectualistas para ello: las doctrinas de la religión están en conflicto con las de la ciencia, las cuales, a su vez, están dotadas de un prestigio enorme y constituyen las bases de la tecnología y, por ello, también de la economía moderna. En consecuencia, la fe religiosa de-

cae. Su prestigio disminuye a medida que aumenta el de su rival.

Por otra parte, se pueden dar razones estructurales: la religión está vinculada con la celebración de la comunidad, y en el mundo atomizado de la sociedad de masas contemporánea poca comunidad queda por celebrar como no sea el Estado nacional —y este Estado ha dado con su propio ritual y sus nuevos sistemas de valores en el nacionalismo—. La erosión de la vida comunitaria se refleja, pues, en la pérdida de la fe y de la atracción por el ritual.

Hay muchas variantes de esta teoría. Lo que importa es que, en general, la tesis de la secularización se aguanta. Algunos regímenes políticos están abiertamente asociados a ideologías secularizantes y antirreligiosas; otros están oficialmente desvinculados de la religión y practican la secularización más por defecto que por afirmación activa. Pero pocos Estados están oficialmente vinculados a la religión o, si lo están, el vínculo es débil y no se toma demasiado en serio. La observancia y la participación son bajas. Si son más altas, el contenido de la religión es a menudo visiblemente social en vez de trascendente: se hace caso omiso de la doctrina formal y se entiende la participación como una celebración de la comunidad y no de la convicción. Rara vez son las cuestiones religiosas las que imperan. Allí donde la comunidad perdura, parece que se prefiera la celebración directa sin verse a través del prisma de la fe.

Durante los tiempos de la aparición de las religiones universales, el acento se trasladó del ritual vivo a la doctrina trascendente, y parece que ahora la rueda ha dado una vuelta completa y que allí donde la religión contiene algún vigor lo hace volviéndose cívica de nuevo. En Norteamérica la participación religiosa es elevada, pero la religión celebra un culto compartido al «American way of life» más que insistir en distinciones teológicas y en la organización de la Iglesia como hiciera antaño.[2] Las excepciones obvias a la tendencia secularizante resultan ser, cuando se examinan, casos especiales que se pueden explicar por circunstancias concretas,

2. W. Herberg, *Protestant-Catholic Jew: An Essay in American Religious Sociology*, nueva edición, Garden City, NY: Anchor Books and Double-dat, 1960.

como cuando la Iglesia se utiliza como organización alternativa frente a un Estado opresivo comprometido con un sistema de creencias secular. Se puede estar en desacuerdo sobre el grado de homogeneidad o sobre la irreversibilidad de esta tendencia[3] y, sin duda, la secularización presupone muchas y muy distintas formas, pero, por lo general, parecería razonable decir que es real.

Mas hay una excepción muy real, dramática y llamativa a todo esto: el islam. Decir que la secularización se impone en el islam no es discutible. Es sencillamente falso. El islam es tan fuerte ahora como lo era hace un siglo. En algunos aspectos es probablemente mucho más fuerte.[4]

A finales de la Edad Media, el Viejo Mundo contenía cuatro civilizaciones principales. De ellas, tres están hoy en mayor o menor medida secularizadas. La doctrina cristiana se expurga por sus propios teólogos, y la convicción literal y profunda no brilla por su presencia.[5] En el mundo chino se ha establecido oficialmente una fe secular que rechaza sus predecesores. En el mundo hindú, el Estado y la elite permanecen neutrales frente a lo que es una religión popular omnipresente, aun cuando prácticas como la astrología sigan extendiéndose. Pero en una de las cuatro civilizaciones, la islámica, la situación es del todo distinta.

¿Por qué una religión particular se resiste tan notablemente a la secularización? Ésta es una pregunta importante. Si la respuesta que voy a ofrecer es la correcta no lo sé, y dudo que algún otro lo sepa; las interpretaciones históricas son difíciles de probar. Es simplemente la mejor que puedo ofrecer y puede que arroje un poco de luz, contenga o no toda la verdad. Si provoca una teoría alternativa mejor, me sentiré muy satisfecho.

El islam es una religión fundada, que pretende completar y culminar la tradición de Abraham y sus profetas, y hacerlo definitiva-

3. D. Martin, *A General Theory of Secularization*, Oxford: Blackwell, 1978.
4. E. Gellner, *Muslim Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981. [Hay trad. al español, *La sociedad musulmana*, F.C.E.]
5. W.W. Bartley, *The Retreat to Commitment*, Londres: Chatto & Windus, 1964.

mente. Mahoma es el *Sello* de los profetas. Los musulmanes consideran que las versiones anteriores de la revelación divina conservadas en las dos religiones abrahámicas han sido distorsionadas por sus seguidores.

La fe se basa en el mensaje divino recibido por el Profeta Mahoma en el siglo siete. Los acontecimientos ocurridos durante las primeras generaciones de musulmanes se conservan vivamente presentes en la conciencia de los musulmanes y proporcionan las bases para la división del islam en tres sectas: los sunitas mayoritarios, los chiítas y los jariyitas. Los jariyitas son los menos numerosos.

Las doctrinas centrales del islam contienen un monoteísmo[6] severo y marcado, la concepción de que el mensaje recibido por el Profeta es por así decirlo terminal, que contiene tanta fe como moral, o, en otras palabras, que es al mismo tiempo-doctrina y ley, y que no puede recibir ninguna otra añadidura genuina. No hay separación entre los puntos de la doctrina y los puntos de la ley, y como mejor se define a los doctos musulmanes es como teólogos/juristas. No hay una ley canónica, sólo una ley —como tal— divina, que se aplica a toda la comunidad y no sólo a la organización y miembros de alguna esfera especializada.

El hecho de que, de este modo, la divinidad vaya por delante de la legislación tiene profundas implicaciones en la vida musulmana. No solamente significa que un fundamentalista pueda tener dificultades en aceptar la ley moderna y las prácticas legislativas; significa también que desde el mismo principio, o casi desde el principio, se introdujo en la sociedad musulmana una cierta separación de poderes. Esta versión de la separación de poderes no tuvo que esperar a ninguna doctrina de la Ilustración acerca de la deseabilidad de un orden social pluralista y del equilibrio interno de las instituciones independientes. Subordina el poder ejecutivo al cuerpo legislativo (divino) y convierte a los teólogos/abogados, en la práctica, en los controladores de la rectitud política —tengan o no tengan siempre el

6. M. A. Cook, *Muhammad*, Oxford: Oxford University Press, 1983.

poder para hacer cumplir sus veredictos—.[7] El principio de que «la comunidad no convendrá en el error» puede dotar al consenso comunal, más que al centro político, de alguna autoridad legislativa. Dentro de este consenso comunal, es fácil que la voz del docto posea un peso especial. Después de todo, la comunidad debe tener en cuenta una ley que ya existe y es natural que respete la opinión de los que están mejor informados.

Una vez, pues, que la idea de una ley final y divina se aceptó, una ley que en principio no tenía que recibir más adiciones divinas ni permitir las humanas, el brazo ejecutivo (humano) del gobierno se hizo en esencia distinto del legislativo (divino, pero mediado comunalmente). La ley podía extenderse, en el mejor de los casos, por analogía e interpretación. La sociedad estaba dotada así de una ley tan fundamental como concreta, inalterable y utilizable por sus miembros como criterio de gobierno legítimo. La ley constitucional inalterable estaba, por así decir, a la espera y disponible para todas las políticas. Siempre podía accederse a un criterio de rectitud más allá de lo social y lo político, fuera del alcance de la manipulación por la autoridad política y en virtud del cual se podía condenar la autoridad *de facto* si ésta pecaba contra él. Bastaba tan sólo con que ese criterio poseyera un aliado terreno, provisto de una fuerza armada, para que la autoridad pecadora —si se la hallaba pecadora— tuviera problemas. La historia política del islam muestra la aparición política de tal alianza amedrentadora de rectitud trascendente y poderío terrenal.[8]

Otra característica notable e importante del islam es la ausencia teórica de clero. Ningún rango sacramental distintivo separa al predicador o conductor del ritual de los legos. De tal persona se espera, por supuesto, que sea más competente, sobre todo en el estudio, pero no es una especie diferente de ser social. Oficialmente, no hay organización clerical. La teología musulmana es, en este sentido, igualitaria. Los creyentes son equidistantes de Dios.

7. Véase N. R. Keddie (comp.), *Scholars, Saints, and Sufis*, Berkeley, CA: University of California Press, 1972.

8. Ibn Jaldún, *Muqaddima*, Londres: Routheledge and Kegan Paul, 1958.

No es necesario debatir aquí si el islam surgió realmente íntegro desde los mismísimos comienzos. Históricamente, ésta no es una teoría muy verosímil,[9] aunque puede que los musulmanes se agarren a la idea de que el Profeta y Sus Compañeros ofrecieron un modelo inmediato, permanente y válido para la comunidad posterior. Es una cuestión sobre la que los historiadores «externos» y los musulmanes pueden no estar de acuerdo. Mas no es una cuestión pertinente para el presente propósito. Lo que sí lo es, es que, a la larga, surgió una civilización musulmana bastante homogénea, provista de un ideal y de una imagen de sí misma claramente definidos.

Los tres principios centrales, omnipresentes y efectivamente invocados de la legitimidad política y religiosa dentro del islam son: el mensaje divino y su elaboración legal, el consenso de la comunidad y, finalmente, el liderazgo sagrado (por miembros de la Casa del Profeta, o por miembros especialmente elegidos de ella). Los chiítas (a su vez subdivididos) veneran a los líderes divinos, quienes suelen estar, aunque no en todos los casos, «ocultos», escondidos en este u otro mundo, de donde deberán volver en una fecha futura no especificada. La jariyita es la más igualitaria y «puritana» de las sectas; mientras que los sunitas representan un compromiso intermedio con una fuerte insistencia en la «sunna», esto es, el corpus de la revelación original más la elaboración erudita, y con una insistencia relativamente leve en los privilegios políticos de los miembros de la Casa del Profeta.[10]

El islam conoció un éxito político temprano y rápido, lo cual tal vez sea una de las razones por las que nunca surgiera en él el dualismo Iglesia/Estado; la comunidad carismática original no necesitaba definirse contra un Estado que todavía permaneciera ajeno. *Fue* el Estado desde el mismo principio.

La historia turbulenta de los principios de la comunidad ocasionó los cismas sectarios. Sin embargo, el Califato se estableció y fue durante las dinastías de los umayyadas y de los abbasidas cuando el

9. P. Crone y M. Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986

10. Véase H. Laoust, *Les Schismes dans l'Islam*, París: Payot, 1965.

islam asumió algo así como su forma actual. El Califato decayó y se derrumbó en el siglo XIII, pero el islam continuó siendo fuerte bajo una variedad de Estados sucesores. Un hecho importante es que los doctos de orientación filosófica que intentaron inyectarle una fuerte dosis de filosofía griega preislámica fracasaron; fueron los teólogos anti-filosóficos quienes prevalecieron. En los tiempos de la gran expansión del Occidente cristiano había tres Estados musulmanes muy importantes —el otomano, el persa y el mogol— más algunos otros más periféricos.

Dejando aparte el cisma sectario, el aspecto realmente central y tal vez más importante del islam es que estaba internamente dividido en un alto islam de los doctos y un bajo islam del pueblo. La frontera entre ambos no estaba definida, sino que a menudo era muy gradual y ambigua, pareciéndose en este respecto a la línea de demarcación, relacionada pero no idéntica, entre los territorios gobernados efectivamente desde el centro político y el territorio gobernado por las tribus locales y sus jefes. Los Estados musulmanes, por muy autocráticos que fueran en la teoría, en la práctica tenían que acomodarse a la autonomía local de tribus que se administraban solas.

Era la alianza de tales tribus, unidas temporalmente por el entusiasmo hacia la ley divina que les contagiaba un predicador inspirado y venerado, lo que constituía la amenaza permanente para el Estado. Su absolutismo político estaba pues limitado, en primer lugar, por el poder efectivo de las tribus, y, en segundo lugar, por la legitimidad independiente y no manipulable de la ley divina. El peligro para el soberano musulmán era la fusión de estas dos fuerzas: un movimiento evangelista que insistiera en el mantenimiento o en la restauración de la verdad religiosa sin concesiones, y que se sostuviera gracias al apoyo de comunidades rurales autogobernadas unidas, armadas y experimentadas militarmente. Estas comunidades practicaban *normalmente* una variante de la fe culturalmente baja, pero estaban dispuestas a abrazar la forma alta, más pura y unitaria, bajo la influencia de una ola de entusiasmo y con la esperanza de un botín urbano y de privilegios políticos.

La diferencia entre el alto y el bajo islam no sólo era gradual, sino que a menudo se oscurecía y era apenas perceptible. Esta ambigüedad u oscuridad, el hecho de que la distinción pudiera a menudo obviarse y que *no* cuajara en límites reconocidos, era una característica muy esencial de la situación. La diferencia se expresó en una diversidad *de facto* de estilos rituales, pero no se hizo externa ni pública como un cisma sectario abierto. La diferencia entre los dos estilos solía minimizarse por mutuo respeto y sus practicantes podían coexistir amigablemente. Los partidarios de la forma baja podían incluso venerar la forma más alta y reconocer su autoridad, aun cuando continuaran abandonándose a la variante más baja. La confrontación se evitaba.

En ocasiones, sin embargo, la tensión latente entre los dos estilos resurgía y periódicamente el islam alto ponía en marcha un movimiento de purificación interna e intentaba reimponerse en toda la sociedad. A largo plazo no tuvo nunca éxito, con lo cual el modelo resultante era lo que podría llamarse una reforma eterna o cíclica. Ibn Jaldún constató este modelo,[11] así como David Hume.[12] Friedrich Engels también habló de él[13] al observar el hecho de que si bien tanto en el cristianismo como en el islam el lenguaje de la lucha política era religioso, en el cristianismo conducía a un cambio real, mientras que en el islam conducía tan sólo a una repetición y rotación del personal en un orden social inmutable. Engels estaba casi con toda seguridad influenciado por Ibn Jaldún, aunque no lo mencionara por su nombre.

Engels era evidentemente bastante desdeñoso de esta especie de estancamiento cíclico de los orientales, muy en especial de los musulmanes, y no parecía preocuparlo el hecho de que estuviera así contradiciendo uno de los principios centrales e indispensables del marxismo: la noción de que todas las sociedades de clases tienen

11. Ibn Jaldún, *Muqaddima*.

12. D. Hume, «The Natural History of Religion», en *Hume on Religion*, comp. R. Wollheim, Londres: Collins, 1963.

13. F. Engels, «Contribution to the History of Christianity» en *Die Neue Zeit*, citado en R. Gallissot y G. Badia (comps.), *Marxisme et Algérie*, París: Collection, 10/18, UGE, 1976.

que ser intrínsecamente inestables, y que sus «contradicciones» harían imposible la permanencia legítima y la perpetuación de la dominación de clase.[14]

¿Cuál es la diferencia entre los dos estilos religiosos? El islam alto es practicado por doctos urbanos, a menudo reclutados entre la burguesía comercial (que suele combinar el estudio con el comercio), y refleja los gustos naturales y los valores de las clases medias urbanas (por lo menos si uno piensa más en Edimburgo, Ginebra, Fez o Amsterdam que en Venecia, Florencia o Katmandú). Estos valores incluyen el orden, la observancia de la regla, la sobriedad, el estudio. Contienen una aversión a la histeria y al exceso emotivo, así como al uso inmoderado de la asistencia audiovisual en la religión. El alto islam acentúa la naturaleza severamente monoteísta y nomocrática del islam, es consciente de la prohibición de aspirar a la mediación entre Dios y el hombre, y se orienta generalmente hacia el puritanismo y el escrituralismo.[15]

El islam bajo, o islam popular, es diferente. Si conoce la alfabetización, es principalmente en el uso de la escritura con propósitos mágicos más que como una herramienta de erudición. Acentúa la magia más que el estudio, el éxtasis más que la observancia de las reglas. Podría decirse que los rústicos conocen la escritura mayormente bajo el aspecto de amuletos, magia manipulativa y falsas escrituras de tierras. Lejos de evitar la mediación, esta forma de islam se centra en ella: su institución más característica es el culto a los santos, en el que el santo es más a menudo un personaje vivo que muerto (y en el que la santidad se transmite de padres a hijos). Esta modalidad de la fe es más visible en esas asociaciones y centros de santos, generalmente conocidas entre los especialistas como hermandades, órdenes, o cofradías religiosas.

Cada uno de estos dos estilos religiosos tiene su lugar en la es-

14. E. Loone, *Sovremennaya Filosofiya Istorii*, Tallín: Eesti Raamat, 1980, publicado en inglés bajo el título *Soviet Marxism and Analytical Philosophies of History*, Londres: Verso, 1992.

15. B. Turner, *Weber and Islam: A Critical Study*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1974. [Hay trad. al español, *Max Weber y el islam*, F.C.E.]

tructura social. Los cultos a los santos predominan en el campo tribal o semitribal y ofrecen unos servicios incalculables en las condiciones rurales semianárquicas: mediación entre grupos, facilidades de comercio al vincularse con las peregrinaciones y, por último pero no lo menos importante, la provisión del simbolismo por medio del cual los creyentes analfabetos pueden identificarse entusiasmadamente con una religión escrituraria. Los musulmanes rurales pueden ser «malos» musulmanes según la tabla de valores de la erudición urbana, y ellos lo saben, pero su veneración a los santos locales, supuestamente relacionados con el Profeta por genealogía y con los ideales urbanos por presuntas hazañas de erudición de los antepasados del santo, les permite identificarse incondicional y apasionadamente con la tradición religiosa central.

Los cultos a los santos también proporcionan servicios al pobre urbano, a quien ofrecen rituales extáticos alternativos, mejor dotados que la austeridad ortodoxa para facilitarle una evasión de su situación desdichada. Los ejercicios místicos ofrecen mejor consuelo para la privación que la teología y la jurisprudencia casuística escolástica. Si opio es lo que el pueblo necesita, entonces el misticismo extático sirve más que la teología escolástica y que la casuística legal. Los santos proveen también de servicios terapéuticos y, hablando en general, es difícil no verlos como un tipo de clero vicario en una fe que oficialmente carece de él.

Los estratos urbanos más privilegiados educativa y económicamente miraban ciertamente por encima del hombro algunas de las prácticas más salvajes de los santos y sus seguidores:[16] las serpientes encantadas, el uso de drogas, la histeria, la posesión, la danza, etc.; pero sería erróneo pensar que en tiempos normales se abstenían por completo de estas prácticas religiosas dirigidas por santos. «El que no tiene jeque tiene al diablo por jeque», rezaba un dicho musulmán (jeque significa aquí el dirigente de una orden religiosa). De igual modo, sería también erróneo pensar en la plebe y las poblacio-

16. V. Maher, *Women and Property in Morocco: Their Changing Relation to the Process of Social Stratification in the Middle Atlas*, Cambridge: Cambridge University Press, 1974.

nes rurales como devotas acríticas de los santos que habitualmente usan: «Siempre hay una serpiente en una zawiya», reza el dicho argelino, en el que zawiya significa santuario.[17] Los rústicos se sirven de los santos, los veneran y bromean sobre ellos.

El alto islam ofrece a la población urbana, y en cierta manera a toda la sociedad, su fuero y constitución inalterable en cuyo nombre pueden protestar contra los abusos del Estado, notoriamente contra los impuestos excesivos. La muchedumbre urbana puede crear disturbios bajo el liderazgo de un docto respetado, pero éste no es un peligro demasiado grave para las autoridades pertinentes: el peligro real para ellas reside en la alianza entre un docto respetado y las tribus periféricas militarmente formidables. Irónicamente, son estas tribus, cuyas prácticas cotidianas y conocimiento de la religión dejan mucho que desear desde el punto de vista de la ortodoxia urbana, las que también ofrecieron el brazo armado que, de vez en cuando, dotaba a la misma ortodoxia de fuerza política y militar y hacía posible una gran renovación. El predicador une a un grupo de tribus y las reprende por su ignorancia y laxitud, pero al mismo tiempo las exhorta a que lo sigan en su limpieza de la corrupción de la ciudad y de su corte, lo cual, dicho sea de paso, representa para *ellas* un botín. Así como París bien vale una misa, el miembro de una tribu generalmente calculaba que Fez (o alguna ciudad similar) bien valía un poco de pureza. Es en esta forma como se producía la circulación de las elites en el islam tradicional.

Este modelo de formación de Estado o iniciación dinástica ocurrió con bastante frecuencia, y hasta bien entrados los tiempos modernos. Algunos de estos movimientos sucedieron sólo un poco demasiado pronto para que se expliquen en función del impacto de Occidente: el movimiento Wahabi en Arabia central, la yihad de Usmán dan Fodio en el norte de Nigeria, la Sanussiyya en Cirenaica, el mahdismo en el Sudán. Otros fueron claras reacciones a la expansión occidental: Abd el Kader en Argelia, Abd el Krim en el norte de

17. R. Danziger, *Abd al Qadir and the Algerians: Resistance to the French and Internal Consolidation*, Nueva York: Holmes & Meier, 1977.

Marruecos, el «mullah loco» en Somalia, Shamil en el Cáucaso. El movimiento Wahabi y el de Usmán dan Fodio continúan siendo aún hoy en día los fundamentos del orden político en sus respectivos países. Los movimientos varían en el grado en que se basan exclusivamente en los principios del alto islam: sus ideas tienden a menudo a estar presentes, pero la necesidad de organización puede también obligarlos a aceptar la terminología y los principios de organización de las órdenes religiosas. La Sanussiyya usó los principios organizativos de una orden para propagar ideas evangelistas.

¿Qué ocurría con estos movimientos en el pasado y que les ocurre en el presente? El advenimiento del mundo moderno ha creado una enorme diferencia. En el mundo tradicional, como Ibn Jaldún y Friedich Engels haciéndose eco de él habían observado, la rueda daba la vuelta completa sin problemas. Los reformadores se imponían (no todos, claro —muchos son los llamados y pocos los elegidos—, pero algunos, de vez en cuando, lo conseguían) y, tras restablecer un orden purificado, las cosas retornaban lentamente a la normalidad. El espíritu es todo buenas intenciones, pero la carne social es débil. El puritanismo escriturario que se atiene a las reglas es practicable para los doctos urbanos pero no para las masas o para los miembros de las tribus rurales. Puede que lo abracen durante el período ardiente de revitalización y lucha por su cumplimiento, pero lo olvidarán en cuanto retornen a la vida hogareña del campamento o del poblado. Por razones que ha analizado bien la sociología durkheimiana, necesitan una religión que ofrezca a la sociedad unos mojones espaciales y temporales, que indique los límites de los subgrupos y de las actividades estacionales, y que proporcione rituales y maestros de ceremonias para las celebraciones que dan pautas a la vida.[18] La estructura social tiene sus razones que la razón teológica ignora. Y así se reafirma el estilo de fe rival, a menudo bajo la tutela de los sucesores y descendientes de los mismos reformistas que se habían abalanzado sobre el poder bajo el estandarte de un celo reformista.

18. E. Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, Londres: George Allen & Unwin, 1915 (1971). [Hay trad. al español, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal Editores, 1982.]

Pero bajo las condiciones modernas, esto ya no sucede.[19] El viejo *statu quo* se basaba en un equilibrio militar y político del poder en el cual la autoridad central carecía sencillamente de los medios para imponerse en el desierto, en las montañas y en una gran parte del campo, y relegaba el mantenimiento del orden a grupos locales que se administraban solos, normalmente conocidos como «tribus». La urgente necesidad de mediación entre los segmentos sociales locales y la exigencia de orquestación del ritmo de vida social hacían necesarios a estos mediadores-conductores del equilibrio de poder y de las celebraciones, conocidos como santos. Volvían tan rápidamente como se purgaban.

Pero todo esto ahora ha cambiado. La tecnología de que dispone el Estado colonial y poscolonial para la administración, para las comunicaciones, para los transportes, así como la militar, conducen a la unificación efectiva, y en muchos casos (aunque hay algunas excepciones, como Yemen del Norte) a la centralización política efectiva, y a la erosión, por consiguiente, de los antiguos grupos de ayuda mutua. Su debilitamiento significa la desaparición, o la disminución radical, de la necesidad de los servicios de sus mediadores habituales. Al igual que la aristocracia francesa del *ancien régime* de que habla Tocqueville, los santos se encuentran aún dotados de sus privilegios pero no ya de sus funciones, una situación idónea para provocar resentimiento. Y así es: de repente, los creyentes recuerdan que su versión de la fe más respetable prohíbe la mediación, o escuchan a los predicadores con ganas de recordárselo. La renovación de la versión verdadera de la fe vuelve en serio y, esta vez, vuelve para siempre.

El islam, en el pasado una reforma eterna o cíclica que reformaba siempre la moral del fiel pero nunca con carácter definitivo, se ha convertido en el curso de los últimos cien años en una reforma definitiva y, por lo que se puede juzgar, irreversible. Ha habido un fuerte desequilibrio entre el islam popular y el alto islam, que ha decaí-

19. Véase H. Munson, Jr. *Islam and Revolution in the Middle East*, New Haven. CT, y Londres: Yale University Press, 1988.

tado la balanza en favor de este último. Las bases sociales del islam popular se han erosionado en gran parte, mientras que las del alto islam se han consolidado mucho. La urbanización, la centralización política, la incorporación en un mercado más amplio y la emigración laboral han impulsado a las poblaciones en la dirección de un islam oficialmente (teológicamente) más «correcto».

La identificación con el islam reformado ha jugado un papel muy similar al que juega el nacionalismo en otros lugares. En los países musulmanes resulta difícil, en efecto, distinguir los dos movimientos. El creyente normal difícilmente puede continuar identificándose con su tribu o santuario local. La tribu se ha desmoronado, el santuario ha sido abandonado. Ambos son, según los estándares modernos, sospechosos, una buena muestra folclórica para los turistas, pero un poco por debajo de la dignidad de un ciudadano urbano de un Estado moderno. El habitante de ciudad no se deja ver en público en la fiesta del santuario, y menos aún dejará que su esposa, hija o hermana lo hagan. No soluciona sus disputas convocando a sus primos a defender o prestar declaración en un santuario, sabe que las venganzas familiares están prohibidas por la ley y serán suprimidas por la policía; sabe que puede protegerse mejor usando cualquier enchufe que pueda tener en las redes políticas oficiales u oficiosas.

El islam ofrece una identidad nacional, notoriamente en el contexto de la lucha contra el colonialismo: la «nación» musulmana moderna a menudo es sencillamente el total de los musulmanes en un territorio dado. El islam reformista confiere una identidad legítima común a lo que de otro modo sería la mera suma de los desamparados. También ofrece una especie de ratificación del ascenso social de muchos musulmanes contemporáneos del *status* rústico a habitantes de ciudad (o en todo caso personas orientadas hacia la ciudad) mejor informados.

Contrariamente a lo que suelen suponer los profanos en la materia, la típica mujer musulmana en una ciudad musulmana no lleva el velo porque su abuela también lo hiciera, sino porque su abuela *no* lo hacía: su abuela allá en el pueblo estaba demasiado ocupada en

los campos, frecuentaba el santuario sin velo, y dejaba el velo para sus superioras. Más que lealtad hacia su abuela, lo que la nieta está celebrando es el hecho de haber entrado a formar parte de las superioras de la abuela. El islam también continúa desempeñando su viejo papel de una especie de constitución inalterable eterna al amparo de la cual la burguesía, ahora bastante extendida, puede criticar, y en ocasiones tal vez inspeccionar, a los mamelucos tecnocráticos dominantes. Cuando los mamelucos se persuadan de que hay que introducir elecciones legítimas (por el deseo de aplicar normas de práctica política respetadas internacionalmente, digamos), es fácil que se encuentren reemplazados en las urnas no por los populistas, sino por los fundamentalistas.

Todo esto, por lo que yo puedo ver, ha sido el mecanismo responsable de una revolución cultural muy importante que tuvo lugar en el mundo islámico en el siglo pasado, una revolución apenas percibida, por lo menos hasta muy recientemente, por Occidente. Lo que sí ha percibido Occidente es que algo muy grande está sucediendo principalmente bajo el impacto del cataclismo iraní, pero esto requiere algunos comentarios aparte. El chiísmo es algo atípico dentro del islam y, si bien se ajusta al diagnóstico global que hemos ofrecido, son necesarias algunas precisiones. El chiísmo presenta algunas de las características que el islam popular tiene dentro del sunismo, especialmente una tendencia muy importante al culto a la personalidad: el chiísmo es prácticamente definible en función de una veneración y concesión de soberanía política y teológica definitiva al «imán oculto». La situación se complica por el hecho de que este personaje divino está generalmente escondido, de manera que en el ínterin, pendientes de su retorno, las tareas de administración política y religiosa debe ejecutarlas alguna otra persona. Uno está tentado de decir que esas mismas fuerzas psíquicas o sociales que en las últimos siglos llevaron a los musulmanes a adorar a los santos (pero que no llevaron, en la mayoría de los casos, al cisma) habían conducido, en una primera fase aún rudimentaria de la cristalización de la fe, a la secesión chiíta, inspirada por la devoción a líderes y mártires sagrados.

Pero si lo que hace que el islam sea tan aceptable en el mundo moderno es su aspecto puritano, igualitario y escriturario ¿por qué su triunfo político mayor y más dramático lo ha marcado una versión de la fe que precisamente carece de estos aspectos y que, por el contrario, posee los opuestos? La paradoja de la revolución iraní es que mientras que, por un lado, el movimiento de Jomeini se benefició enormemente de las características distintivamente chiítas en el proceso de la movilización revolucionaria, sin embargo, en el proceso de obtener el éxito y el poder político, Jomeini modificó el chiísmo iraní hacia una especie de «sunificación». Lo llevó muy cerca de la versión puritana del alto islam sunita.[20]

El chiísmo se basa firmemente en la veneración a las personalidades sagradas y divinas, y sobre todo a sus mártires. Sus martirios se mantienen vivamente en la memoria popular mediante dramas de pasión anuales. El chiísmo tiene un cierto parecido no sólo con el islam popular sino también con el cristianismo. La centralidad de los martirios significa que los doctos chiítas no sólo son abogados/teólogos sino también expertos en la biografía del mártir en cuestión.[21] Esto significa que están mejor preparados que sus homólogos suníes para comunicarse con las masas en estado de efervescencia política. El martirio es un material conmovedor, más conmovedor que los puntos pedantes de la teología y de la ley. El hecho de que el martirio original fuera impuesto por un soberano oficialmente musulmán hace que recurrir a los precedentes contra un tirano musulmán sea particularmente eficaz. Todo esto se usó muy efectivamente durante el crecimiento de la histeria colectiva que indujo a los revolucionarios a dejarse segar por los hombres del Sha en tales cantidades que finalmente acabaron con los nervios de la oposición.

Pero aunque estos temas de martirio personal fueron seria y decisivamente empleados en la misma revolución, el chiísmo que

20. «Ayat» Allah Khumayni, *Islam and Revolution: Writtings and Declarations of Imam Khomeini*. Berkeley, CA: Mizan Press, 1981.

21. Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order and Society Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1984.

Jomeini acabaría presentando como fuero del nuevo régimen era bastante distinto. De entrada, se les decía firmemente a los santos quisquillosos que guardaran sus formas o se atuvieran a las consecuencias: sobre esos proveedores populares de mediación nombrados a sí mismos, Jomeini tenía las mismas ideas que los reformistas. En cuanto a los imanes ocultos únicos, literalmente divinos, esas fuentes primigenias de legitimidad, capaces de acabar con la infinita regresión de la interpretación, fueron, políticamente hablando, jubilados. Jomeini no negaba que si el imán oculto volviera reinaría y sería el único soberano legítimo. Pero asumiría el gobierno como un trabajo extra, un poco de mala gana, y su papel político sería muy distinto de su divinidad. Por encima de todo, el gobierno no sería en absoluto distinto de como había sido bajo los suplentes del imán oculto, esto es, bajo los doctos.

La esencia del gobierno, en su opinión, era ni más ni menos que el cumplimiento de la ley divina. Y no debería hacerse cumplir más o menos severamente antes o después del retorno del imán oculto. Era la misma ley y la misma severidad, ni disminuida ni aumentada. Era la ley lo que importaba, no quién tuviera que hacerla cumplir.[22] La centralidad de la ley sustituía de este modo a la de la persona.

Jomeini también impulsó el chiísmo en la dirección de un republicanismo suyo bastante característico: a saber, la república de los doctos. Esto había estado siempre implícito en la lógica anterior del chiísmo, pero las realidades políticas habían obligado a los chiitas persas en el pasado a acomodarse a una especie de monarquía de transición. Las tribus eran necesarias para la revolución política y el líder tribal podía llegar a ser sha. Esta necesidad ya no es operativa bajo condiciones modernas y por lo tanto la vena igualitaria, antimediacionista del islam, podía explotarse hasta el fin. Los doctos de la fe pueden gobernar sin una base de poder tribal. En un Estado semimoderno, esta base ya no es necesaria.

Para continuar el argumento: tenemos en el islam una fe preindustrial, una religión universal en sentido estricto, fundada y doctri-

22. «Ayat» Allah Khumayni, *Islam and Revolution*.

nal, que, por lo menos hasta el presente momento, desafía la tesis de la secularización. Tampoco hay, por ahora, ningún indicio de que haya de sucumbir a la secularización en el futuro, aunque por supuesto es siempre peligroso darse a la profecía. Las razones que han hecho posible este éxito parecen ser las siguientes: todos los países «subdesarrollados» tienden a enfrentarse a un cierto dilema. (Por países «subdesarrollados» entiendo cualquier sociedad afectada por una profunda inferioridad económico-militar tal que sólo puede remediarse si se reforma fundamentalmente. Francia estaba subdesarrollada en el siglo XVIII, y Alemania a principios del XIX.) El dilema al que estos países se enfrentan es: ¿deberíamos emular a los que nos gustaría igualar en poder (dándole la espalda así a nuestra tradición), o deberíamos, por el contrario, afirmar los valores de nuestra propia tradición, incluso al precio de la debilidad material? La cuestión se encuentra ilustrada muy patéticamente en el debate entre la occidentalización y el populismo/eslavofilia que encontramos en la literatura rusa del siglo XIX.

Darle la espalda a la propia tradición es doloroso, pero también lo es permanecer débil. Pocos países subdesarrollados se han escapado del dilema, y lo han manejado de diversas maneras. Pero es interesante, y crucial para nuestro argumento, que el islam está idealmente situado para eludirlo.

El trauma del impacto occidental (que aparece en los diversos países musulmanes en diferentes momentos que van desde el fin del siglo XVIII al siglo XX) no provocó, en los pensadores musulmanes, la aguda polarización *à la russe* entre occidentalistas y populistas. Los musulmanes raramente idealizan su propia tradición popular; delegan el populismo a los europeos empapados del síndrome de T. E. Lawrence. La situación provocó una reacción bastante diferente. El ansia por la reforma, siempre presente en el islam, adquirió un vigor e intensidad nuevos. Sin duda adquirió también algunos nuevos temas y motivaciones adicionales: ¿Por qué se nos ha adelantado Occidente? ¿Por qué constituye tal amenaza para nosotros?

Pero la respuesta dominante y persuasiva no recomendaba ni la emulación de Occidente ni la idealización de alguna virtud o sabi-

duría popular. Elogiaba un *retorno* al *alto* islam, o una observancia más rigurosa del mismo. Es verdad que esto se vinculaba a la suposición, tal vez cuestionable históricamente, de que el alto islam había antaño dominado y penetrado toda la sociedad, y que era idéntico al *primer* islam, a las enseñanzas y prácticas del Profeta y Sus Compañeros. Esto es cuestionable, pero lo que sí es cierto es que el alto islam constituía una tradición local perfectamente genuina, establecida desde hacia tiempo, aun cuando no hubiera conseguido impregnar toda la sociedad y al margen de si era o no era idéntico a la práctica de la(s) primera(s) generación(es) de musulmanes.

Por lo tanto la autocorrección no tenía que ir fuera de la sociedad ni que buscar una virtud prístina en sus profundidades sociales: podía encontrarla en su propia alta cultura perfectamente genuina y real, que en el pasado había sido practicada sólo por unos cuantos, pero que había sido reconocida (aunque no llevada a cabo) como una norma válida por el resto de la sociedad. Ahora, en apariencia bajo el impacto de un impulso moral y en respuesta a la predicación, pero de hecho como resultado de cambios muy generalizados y profundos en la organización social, podía por fin practicarse por *todos*. La autorreforma a la luz de los requisitos modernos podía presentarse como un *retorno* al ideal genuinamente local, un regreso al hogar moral, más que como un autorrepudio.

Ésta es la concepción que se ha adueñado ahora del mundo musulmán. Como ideología de autorrectificación, purificación y recuperación tiene un gran número de ventajas muy considerables e impresionantes. No apela a ningún modelo *externo*; apela a un modelo que tiene raíces locales auténticas, profundas, incuestionables. Puede que sea o puede que no sea realmente idéntico a la práctica de las primeras generaciones de musulmanes; pero sí se corresponde a lo que los individuos y clases digamos normativos y respetados han predicado y practicado desde hace mucho tiempo. Un hombre que se convierte al islam reformista no expresa por ello, como haría un occidentalizante en la Rusia del siglo XIX, su desprecio hacia sus propios ancestros y tradición. Al contrario, reafirma lo que considera que son los mejores elementos de la cultura local y que se encon-

traban genuinamente presentes. Y un hombre que se convierte al islam reformista está también cerca de «la gente», de lo que innumerables pequeñoburgueses de hecho practican, y de lo que muchos campesinos aspiran a practicar, sin que al mismo tiempo se entregue a ninguna idealización inverosímil y traída por los pelos, de la vida campesina o pastoril. Al mismo tiempo, aun siendo enteramente local y resonando genuinamente por toda la sociedad, este ideal reformista es también estrictamente exigente, y condena y reprueba sin ambigüedades esa cultura popular a la que puede, con visos de credibilidad, echar la culpa del «atraso» y de la humillación impuesta por Occidente. El islam alto se había opuesto siempre a la variedad del islam extática, indisciplinada, orientada hacia la personalidad. Ahora podía endurecerse y oponérsele con algunos argumentos nuevos: ¡Era *esto* lo que nos mantuvo atrás! No sólo nos hemos apartado del brillante ejemplo brindado por el Profeta y los primeros musulmanes, sino que al hacerlo le hemos dado facilidades al infiel para que nos humille. Los colonialistas han explotado, o incluso animado y fomentado, las peores tendencias de nuestra propia cultura. De esta forma el viejo impulso hacia la autorreforma y la purificación se combina con un nacionalismo reactivo: es, de hecho, sumamente difícil separarlos.

La sociología weberiana nos lleva a esperar una cierta congruencia entre una economía moderna y sus creencias y cultura asociadas.[23] El modo de producción moderno es, sobre todo, «racional». Es disciplinado, consciente de la relación costo-rendimiento, ahorrativo más que dado a la ostentación, muy propenso a la división del trabajo y al uso del mercado libre. Exige que los que lo practican respondan a la noción de obligación y al cumplimiento del contrato, a estar orientados hacia el trabajo, disciplinados, y no demasiado aficionados a redes de patrocinio político o religioso irrelevantes, a no disipar demasiadas energías en fiestas y ostentaciones. Si esto es

23. M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Nueva York: Allen & Unwin, 1930 (1950). [Hay trad. al español, «La ética protestante y el espíritu del capitalismo, en Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la Religión* (I), Madrid, ed. Taurus, 1987.]

en efecto lo que una economía moderna exige y, sobre todo, si esto es lo que se necesita en el proceso de *construcción* de una economía moderna (y tal vez también de una política moderna), entonces el islam reformista parecería estar hecho a la medida para satisfacer estas necesidades. De hecho, dada la congruencia entre lo que la sociología weberiana nos haría esperar y lo que ofrece el islam alto y reformista, resulta un tanto enigmático que el rendimiento económico musulmán no descuelle bastante más de lo que lo hace. Las economías de los países musulmanes en vías de desarrollo no son catastróficas, pero tampoco son brillantes, como se podría esperar de acuerdo con el argumento precedente. Debido al efecto distorsionador de la riqueza del petróleo, no es fácil, por supuesto, emitir un juicio crítico definitivo sobre ello.

Pero, sea cual fuere el estado de la economía, no puede haber muchas dudas sobre la situación que presenta la esfera ideológica. En Occidente nos hemos familiarizado con una cierta idea según la cual el celo puritano había acompañado a los primeros períodos del nacimiento de la economía moderna, pero cuya culminación se caracterizaba a la larga por una indiferencia religiosa y una secularización muy generalizadas. El sobrio espíritu ahorrador orientado hacia el trabajo, que conduce a la acumulación de riqueza, es luego saboteado por las seducciones ocasionadas por lo que ha conseguido. La virtud inculcada por el puritanismo conduce a una prosperidad que trastorna la misma virtud, como había lamentado John Wesley.

En el mundo del islam nos encontramos con una situación bastante diferente. Bien que estuviera dotada desde tiempos lejanos de una burguesía comercial y de una urbanización significativa, esta civilización no llegó a generar industrialismo; pero una vez que el industrialismo y sus varios acompañantes se introdujeron en él y hubo experimentado no sólo las perturbaciones resultantes sino también algunos de sus beneficios, se volvió no hacia la secularización, sino más bien hacia una afirmación vehemente de la versión puritana de su propia tradición. Tal vez esta virtud no ha sido aún recompensada con una prosperidad muy generalizada, pero hay pocos

indicios de que ésta erosionaría el compromiso religioso. Ni siquiera las rentas de la riqueza del petróleo ha tenido este efecto.

Las cosas pueden, sin embargo, cambiar en el futuro. Pero con los datos disponibles por el momento, el mundo del islam demuestra que es posible organizar una economía moderna, o en todo caso modernizante, razonablemente provista de los principios tecnológicos, educativos y organizativos apropiados, y combinarla con una convicción e identificación musulmana extendida, fuerte y profundamente interiorizada. No parece que las condiciones modernas hayan de erosionar necesariamente una religión universal puritana y escrituraria. Pueden, por el contrario, beneficiarla.

Posmodernismo y relativismo

El posmodernismo es un movimiento contemporáneo. Es fuerte y está de moda. Por encima o más allá de esto, no está nada claro qué diablos es. De hecho, la claridad no está nada presente entre sus atributos más marcados. No sólo no la practica, sino que en ocasiones llega a repudiarla. Pero en cualquier caso, parece que no hay 39 artículos de fe posmodernos, ningún manifiesto posmoderno que pudiéramos consultar para asegurarnos de que hemos identificado sus ideas correctamente.

La influencia del movimiento puede encontrarse en la antropología,[24] en los estudios literarios y en la filosofía. Tiende a traer estos campos mucho más cerca de lo que lo habían estado previamente. La idea de que todo es un «texto», de que el material básico de los textos, sociedades o prácticamente todo, es el significado, de que los significados existen para ser descodificados o «desconstruidos», de que el concepto de realidad objetiva es sospechoso, todo esto parece formar parte de la atmósfera, o niebla, en la que florece el posmodernismo, o que los posmodernos ayudan a esparcir.

24. Véase J. Spencer «Anthropology as a kind of writing», *Man*, vol. 24, marzo 1989, págs. 145-164.

No tengo nada claro cuál es la actitud del movimiento frente al sujeto humano: a veces parece haber una enorme preocupación por él, de forma que un estudio de antropología social degenera de ser un estudio de una sociedad a ser un estudio de la reacción del antropólogo frente a sus propias reacciones a las observaciones que ha realizado de una sociedad, y esto suponiendo que haya llegado tan lejos como para haber realizado alguna. La busca de generalizaciones, a la imagen de la ciencia, se desprecia como positivismo, de forma que la «teoría» tiende a convertirse en un conjunto de meditaciones pesimistas y oscuras sobre la «inaccesibilidad del otro y sus significados». En otras ocasiones, el truco característico parece consistir en exiliar al autor del texto y proceder a descodificar, o des-construir, o des-lo que sea, los significados que hablaban a través del autor, por más que él no lo supiera.

Tanto el movimiento como sus ideas son, me temo, un poco demasiado etéreos y volátiles para ser captados y comprendidos con precisión: tal vez la aguda concienciación del movimiento posmoderno de que todos los significados tienen que desconstruirse de un modo tal que también atraiga a sus opuestos y ponga de relieve las contradicciones escondidas en ellos, o algo por el estilo, imposibilite de hecho una formulación resuelta y sin ambigüedades de su postura. En cualquier caso, si esto tiene que hacerse, que lo haga otro: yo no me encuentro demasiado a gusto en esas alturas o en esas profundidades. Esto es *nur für Schwindelfreie**, entre los cuales no me cuento.

Pero hay un cierto tema en este conjunto de ideas que sí atañe profundamente al presente argumento, y es el del *relativismo*. El posmodernismo parecería estar bastante claramente —en la medida en que sea capaz de claridad— a favor del relativismo, y hostil a la idea de una verdad única, objetiva, exclusiva, externa o trascendente. La verdad es elusiva, polimorfa, interna, subjetiva... y tal vez alguna otra cosa más. Clara no lo es. El relativismo constituye mi verdadero interés: el movimiento posmoderno, que es una moda cultural pasajera, tiene interés sólo por cuanto es un espécimen vivo y

* Sólo para los que no tienen vértigo. [R.]

actual del relativismo, que en sí mismo es de alguna importancia y permanecerá entre nosotros durante un buen tiempo.

Wittgenstein dijo una vez (en la formulación de su primera filosofía, posteriormente rechazada) que el mundo no es la totalidad de las cosas, sino de los hechos. En la atmósfera intelectual actual, uno tiene la sensación de que el mundo no es la totalidad de las cosas, sino de los significados. Todo es significado; el significado lo es todo y la hermenéutica su profeta. Cualquier cosa que sea está hecha por los significados que se le confieren. Es este significado lo que la ha separado del flujo primario de existencia no categorizada y convertido así en un objeto. (Pero el significado que confiere existencia también asigna *status*, y por lo tanto es una herramienta de dominio.) Es tal vez esta fusión de subjetividad y hermenéutica, con una promesa farisaica —¿y monopolio?— de liberación, la que dota a esta actitud con su carácter distintivo. El *sujeto* había sido antes una especie de refugio, un reducto: aun cuando no pudiéramos estar seguros del mundo externo, sí podíamos por lo menos estarlo acerca de nuestros propios sentimientos, pensamientos y sensaciones. Pues no: si éstos se engendran a partir de *significados* impuestos sobre el material crudo inidentificable y rudimentario, y el significado viene en paquetes culturales que se contradicen a sí mismos, entonces no hay tal certeza ni lugar de descanso dentro de nosotros. ¡El reducto cartesiano ha sido tomado! Tenemos que desconfiar de nuestra subjetividad tanto como de las antiguas pretensiones de conocer al «otro». Los modernistas, en la literatura, se habían vuelto hacia el sujeto, hacia la intimidad del fluir de la conciencia: los posmodernos desenmascaran los mecanismos y funciones de la subjetividad, localizan las reglas de la objetividad dentro de ella y lo desestabilizan todo.

El movimiento se ubica, pues, tanto en el contexto de la política mundial como en el contexto de la historia universal del pensamiento. Estas dos tomas de posición están mutuamente relacionadas.

En la historia de las ciencias sociales, el movimiento se considera parte integrante de un giro entre lo que a él le gusta llamar «positivismo» y la hermenéutica. Como dice Fardon:

> La fecha precisa de la revolución actual es discutible, pero a partir de los setenta en adelante hubo quienes empezaron a detectar (...) que las bases del conocimiento estaban moviéndose. Los movimientos de la tierra (...) empezaron a llamarse «posmodernismo» y (...) se diagnosticaron como dudas más generales acerca de los (...) modelos científicos del comportamiento humano (...). La preocupación por el texto, y por el vocabulario de la narratividad, el ultracomentario (...) es sintomática.[25]

El positivismo significaría una creencia en la existencia y validez de hechos objetivos, y sobre todo en la posibilidad de explicar tales hechos por medio de una teoría objetiva y verificable, no ligada esencialmente a ninguna cultura, observador o talante. Lo que parece ser el mismo demonio es la suposición de que una teoría pudiera articularse, entenderse y evaluarse sin ninguna referencia ni a su autor ni a la identidad social de éste. La especificación primero, y luego la disminución, por así decir, del autor-investigador es la especialidad de esta perspectiva.

El positivismo, así entendido, es puesto en duda en estas líneas: los hechos son inseparables tanto del observador que afirma haberlos discernido como de la cultura que le ofreció las categorías conforme a las cuales los describió. Siendo así, mejor nos hubiera contado algo sobre sí mismo. Mejor hubiera confesado su cultura. En cualquier caso, toda vez que los hechos independientes de la cultura o del yo no son ni disponibles ni accesibles, no hay mucho más que nos pueda contar. Incluso lo que nos diga acerca de sí mismo será sospechoso y tortuoso. De modo que se entrega con gusto a hablarnos de sí mismo, y rara vez va más lejos; y, dadas las premisas del movimiento, incurriría en grave error si fuera más lejos. Demostraría que no ha aprendido las profundas dudas que son la especialidad de su movimiento.

Estrictamente hablando, hay dos puntos distintos, aunque tien-

25. R. Fardon, «Malinowski's precedent: the imagination of equality» *Man*, vol. 25, n. 4, diciembre 1990, págs. 569-571.

den a interactuar y a alimentarse recíprocamente. En primer lugar, tenemos el problema de que la caracterización de la conducta humana está impregnada de significado y de que en el estudio de los miembros de una cultura por los de otra se encuentran dos conjuntos de significados más el problema de su mutua inteligibilidad y traducibilidad. No estamos tratando (¿lo estamos alguna vez?) con hechos sólidos no ambiguos, cuyo bagaje conceptual sea translúcido e incontestable. En segundo lugar, tenemos el hecho de que el observador es un ser de carne y hueso, con expectativas, intereses, prejuicios, cegueras, y esto crea un problema aun en el caso de que pertenezca a la misma cultura que esos a los que estudia utilizando básicamente sus mismos conceptos. En la práctica, estas dos consideraciones tienden a reforzarse mutuamente en la creación de un desplazamiento doble, no del todo separado, de cosa a significado y de objeto a sujeto, a una especie de narcicismo-hermeneuticismo.

En la historia universal, el período desde la Segunda Guerra Mundial ha sido, entre otras cosas, el período de la descolonización, el término de esa abierta dominación europea que había comenzado con los grandes descubrimientos y que alcanzó su auge a principios del siglo XX. Una parte del sistema de ideas que estamos considerando parece ser la convicción de que los dos procesos están ligados: el colonialismo iba con el positivismo, la descolonización con la hermenéutica y a la larga culmina en el posmodernismo. El positivismo es una forma de imperialismo, o tal vez al revés, o ambas cosas. Los hechos lúcidamente presentados y (supuestamente) independientes eran la herramienta y la expresión de la dominación colonial; por el contrario, el subjetivismo significa igualdad y respeto intercultural. El mundo tal como en realidad es (si es que puede decirse que sea en realidad de alguna manera) se compone de trémulas subjetividades; ¡los hechos objetivos y las generalizaciones son las expresiones y las herramientas de la dominación!

En cierta manera, toda esta confrontación podría verse como una especie de repetición de la batalla entre clasicismo y romanticismo, el primero asociado con la dominación de Europa por la corte francesa y por sus maneras y criterios, y el segundo con la posterior re-

acción de otras naciones que afirmaban sus propias culturas populares.[26] Que yo sepa, el paralelo no se ha trazado aún. En nuestro tiempo, además, no han sido sólo las naciones ex coloniales las que han alcanzado la liberación; ha sido también el período del movimiento feminista y de varios otros movimientos de afirmación de grupos minoritarios u oprimidos. Las mujeres constituyen uno de tales grupos, y uno especialmente ruidoso, y por eso predomina el género tanto como el significado. Pero los románticos escribían poesía; los posmodernos también dan rienda suelta a su subjetividad, pero expresan su rechazo de la disciplina oficial, su turbulencia interna profunda, mediante una prosa académica con vistas a publicar en revistas especializadas, una manera de asegurarse la promoción impresionando a los comités apropiados. *Sturm und Drang und plaza de profesor numerario* podría muy bien ser su lema.

Un tema generalizado y a menudo recurrente insiste en la conexión entre las dos series de acontecimientos, entre la liberación política y la subjetividad cognitiva. La claridad y la insistencia en (o, mejor dicho, la imposición de) una realidad supuestamente única y objetiva es simplemente una herramienta, o quizás, en algunas versiones, la herramienta preferida, de la dominación. El objetivismo a que aspiraba o que invocaba la ciencia social tradicional premoderna era un medio disimulado de imponer una concepción del hombre tal que forzara a los dominados a aceptar su sometimiento. No acaba de quedar claro si la infracción consistía en imponer una cierta concepción *en particular*, que confirmara el orden establecido ante sus víctimas, o si el crimen principal era la imposición de la misma idea de objetividad. ¿Es aspirar a la objetividad como tal un pecado cardinal?

Hay una ambigüedad correspondiente en esta concepción contrastada, virtuosa y libertadora. ¿Consiste en una multiplicidad de teorías, todas separadas pero iguales, o en la abstención de toda teoría y la limitación del conocimiento social simplemente a la adquisi-

26. J. G. Merquior, *The Veil and The Mask: Essays on Culture and Ideology*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1979.

ción, tal vez al comentario, de textos etnográficos? Se diría que el movimiento oscila entre una riña general teórica y una recolección no teórica o anti-teórica de significados idiosincrásicos y únicos. En ocasiones, a lo que parecen aspirar es un *collage* de proposiciones procedentes tanto de la gente investigada como del investigador, acerca de sus respectivas angustias cognitivas.

Todo esto parece conducir a unos estilos de presentación denominados «dialógicos» y «heteroglósicos», los cuales evitan presentar hechos únicos, sustituyéndolos por voces *múltiples*. James Clifford, uno de los coordinadores del texto que uso como muestra de este estilo,[27] se cita en el propio volumen como sigue:

> Los paradigmas constructivistas y dialógicos tienden a dispersar o a hacer que se comparta la autoridad etnográfica (...). Los paradigmas de experiencia y de interpretación producen paradigmas de discurso, de diálogo y de polifonía.

Este mismo ensayo, de P. Rabinow, pasa a continuación a preguntar «¿qué es la dialógica?»[28] sólo para concluir en la página siguiente que «las características que definen al género quedan por esclarecer». Desde luego, pero dado que la dialógica quiere ser un gran paso adelante, esto resulta bastante sorprendente. La definición según la cual consistiría en representar diálogos se ofrece en un principio, con la sugerencia de que es por lo menos una aproximación, pero luego se abandona por ser demasiado simple.

Pero hay una ulterior revelación, la «heteroglosia». De nuevo se acude a Clifford:[29]

> La etnografía está impregnada de heteroglosia (...) las proposi-

27. P. Rabinow en J. Clifford y G. E. Marcus (comps.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, CA: University of California Press, 1986. [Hay trad. al español, *Retóricas de la antropología*, Gijón, ed. Júcar, 1991.]

28. Ibíd., pág. 245 [se cita según la ed. inglesa, n. del. t.].

29. Ibíd., pág. 246.

ciones indígenas tienen sentido en términos distintos a los del etnógrafo compositor (...). Esto sugiere una estrategia textual alterna [*sic*], una utopía de autorías múltiples que otorga a los colaboradores el *status* de escritores y no meramente el de enunciadores independientes.

Todo parece conducir a un tipo de *collage* —unas páginas más adelante se hace referencia, en efecto, a «pastiche» y «mezcolanza»—, con una vacilación entre la esperanza de que esta multiplicidad de voces excluya de algún modo los prejuicios del investigador externo, y el agradable retorno al reconocimiento culpable de que el sujeto, el autor, aún sigue ahí. Lo que estos autores parecen perseguir es la eliminación de toda claridad, de toda objetividad, pero sin privarse, en definitiva, del placer de sentirse aún culpables por la intrusión residual del observador. A fin y al cabo siguen ahí, por mucho que se afanen por escapar mediante el «diálogo», la «heteroglosia», o lo que sea. Todas estas innovaciones estilísticas se proponen traer al informante al mismísimo libro, sin que lo distorsione la interpretación: pero a ello sigue el reconocimiento, pecaminoso y agradable, de que, en el fondo, el autor lo ha traído aquí, a un contexto que también constituye interpretación. Ni hay escapatoria ni a los autores les interesa realmente escapar de su crimen. Se diría que la culpa es demasiado agradable.

Es casi imposible dar una definición o una explicación coherente del posmodernismo. El lector puede dirigirse a dos parágrafos de Rabinow en la obra que estamos usando, los cuales, de hecho, empiezan con la pregunta «¿qué es el posmodernismo?»[30] Todo cuanto puede decirse es que es un tipo de histeria de la subjetividad que va más allá de «Joyce, Hemingway, Wolf, *et al.*», quienes, evidentemente, no fueron demasiado lejos. Su «presuntuosa subjetividad distintiva e interiorizada (...) procedía y al mismo tiempo se distanciaba de la identidad y el habla normales». Demasiado ordenado, se diría. Yendo más lejos parece que se alcanza un punto en el cual la

30. Ibíd., págs. 248 y 249.

tensión entre la normalidad y la modernidad se rompe y se abandona «el supuesto (...) de la identidad relativamente estable y de las normas lingüísticas».

Lo que todo esto significa no está nada claro —la jerigonza metafísico-crítico-literaria da cuenta de ello—, pero la teoría, tal como es, retroalimenta su propio estilo y garantiza el caos y la oscuridad: el nuevo enfoque requiere un abandono de las normas lingüísticas y se articula de acuerdo con sus propios descubrimientos. Lo que esto signifique en literatura no me importa; en antropología significa, en efecto, el abandono de todo propósito serio por dar una explicación verificable, documentada y precisa de lo que sea. Y, dado que en las universidades ya se emplea a gente que explique por qué el conocimiento es imposible (en los departamentos de filosofía), tampoco queda nada claro por qué los departamentos de antropología tienen que reduplicar esta tarea, y además de forma un tanto *amateur*.

En definitiva, el significado operativo del posmodernismo en antropología parece ser algo así: una negativa (en la práctica, bastante selectiva) a aceptar cualquier hecho objetivo, cualquier estructura social independiente, y su sustitución por la busca de los «significados», tanto los de los objetos de estudio como los del investigador. Hay así una doble insistencia en la subjetividad: la creación del mundo por la persona estudiada y la creación del texto por el investigador. El «significado» no es tanto una herramienta de estudio como un embriagante conceptual, un instrumento de autoexcitación. El investigador demuestra tanto su iniciación en los misterios de la hermenéutica como la dificultad del propósito mediante una compleja prosa llena de circunvoluciones y salpicada de alusiones a una elevada proporción de los autores de los «100 grandes libros del mundo» y también a los más recientes escritores de moda de la izquierda. Los nombres que se usan en las referencias suelen ser como si se los hubiera copiado del plano del metro de París, pequeñas estaciones en la línea de Porte d'Orléans. La fragmentación espasmódica que se practica es una de las formas de expresar que el posmodernismo está más allá del subjetivismo del «flujo de conciencia» relativamente ordenado, practicado

como parte de los modernismos ya anticuados de un Joyce, un Proust o una Woolf.

La conexión entre el igualitarismo político y la hermenéutica se acentúa con firmeza, y de hecho a los participantes del movimiento les parece evidente. En los días del poder imperial y/o patriarcal, los legisladores (patriarcas, colonialistas, o, en efecto, patriarcas colonialistas) usaban su poder para imponer una concepción sobre sus víctimas o, mejor dicho, usaban su concepción y la autoridad de ésta para alcanzar el poder, o para asegurarlo, e imponer la ilusión de la legitimidad de éste a sus víctimas. Cabe presumir que no querían sólo esclavos, sino esclavos que interiorizaran su sometimiento *en nombre de la objetividad*. Se podría resumir esto diciendo que toda la idea de objetividad y claridad es simplemente una astuta artimaña de los dominadores. Descartes había simplemente preparado el camino de Kipling. Descartes, *ergo* Kipling. Kipling no, luego Descartes no. La libertad reaparece en la forma de una oscuridad pluralista y lógicamente permisiva. La negación de Kipling exige también el rechazo de Descartes. De hecho, Descartes, que inició la busca determinada de una verdad objetiva no corrompida por anteojeras culturales, una razón no corrompida por «la costumbre y el ejemplo» (su propia expresión para cultura), había forjado las herramientas y las armas necesarias para la dominación patriarcal colonialista de la tierra. Descartes había reclamado el uso del *cogito* como una premisa para escapar de las anteojeras culturales. Después de tres siglos, éste vuelve con creces como un mecanismo para localizarlas y afirmarlas como la única realidad.

Esta perspectiva tiene un número de posibles antepasados intelectuales. Uno de ellos, por extraño que parezca, es el marxismo. Esto es, por supuesto, algo paradójico, dado que el marxismo afirma ser un «materialismo» y declararse a favor de una concepción de la vida social que atribuye la primacía a las fuerzas de producción materiales y que, en consecuencia, trata los sistemas de significados como meramente secundarios o derivados. Afirmaba con orgullo ser «científico» y hasta constituir la culminación final de la aplicación de la ciencia a la sociedad y a las cuestiones morales. Cierta-

mente, pretendía estar en posesión de la verdad *objetiva*. Tal podría, en efecto, haber sido la visión marxista original, nacida de una reacción contra un idealismo hegeliano que, en su propio tiempo, también había interpretado el mundo, en su terminología distintiva y ahora mayormente en desuso, como una exteriorización de significados. El marxismo había comenzado con la inversión y el rechazo de todo esto, y presentó los significados como el eco de fuerzas reales y objetivas.

Pero esto era hace mucho tiempo, en una aurora en que era una bienaventuranza estar vivo, y mucha agua ha corrido desde entonces. La categoría exclusivo-absolutista de la revelación marxista, y la manera en que se presentó y se perpetuó, significó que los marxistas siempre encontraran difícil dar crédito a aquellos que no aceptaran de buena fe su teoría. Además, su propia teoría les obligaba a *explicar* sociológicamente a estos disidentes. El error no era fortuito, sino socialmente funcional; la especificación de su función no sólo identificaba y desenmascaraba al herético, sino que también arrojaba luz a la escena social. Las concepciones erróneas del enemigo descubrían su posición, los males sociales que se proponía defender y los medios de que disponía para su nefasto propósito. La denuncia y el desenmascaramiento eran tanto una enseñanza como un placer.

Los marxistas encontraron rápidamente un gran gusto y habilidad en tales explicaciones reduccionistas. La explicación de la opinión crítica en función de experiencias e intereses de clase se convirtió en un estilo literario bien establecido, con sus cánones, sus clásicos, sus procedimientos habituales. Con el paso del tiempo, y sobre todo después de la creación de la Unión Soviética, la cantidad de crítica hostil a explicar creció aún más deprisa, y la proporción de marxismo que consistía en dar explicaciones para denunciar las *negaciones* del marxismo aumentó de modo equivalente. El marxismo se convirtió casi en un tipo de disciplina especial cuya provincia eran los engaños culturales colectivos, las construcciones de mundo de los *demás*.

Esto se diferencia del movimiento que nos ocupa en dos puntos: en que la actitud hacia las creaciones de mundo investigadas era

más negativa que respetuosa, y en que todavía podía afirmarse que quedara un residuo de verdad objetiva y única, si bien la atención que recibía este residuo disminuía rápidamente. Pero el extraño resultado de todo esto fue que el marxismo tendió a aproximarse no al materialismo histórico, sino más bien a un subjetivismo histórico cuyos practicantes se hicieron enormemente adictos a recurrir a estratagemas filosóficas para negar la objetividad. A veces este hábito se adueñaba por completo de la situación.

Toda esta tendencia fue llevada aún más lejos por un movimiento influyente que ya no estaba vinculado al comunismo internacional y quedaba por lo tanto eximido de toda obligación a defender la reputación del marxismo aplicado: el movimiento filosófico conocido como Escuela de Francfort y su llamada «Teoría Crítica». Ello fue bastante típico de la intelectualidad de izquierdas al liberarse de la autoridad y disciplina del partido comunista tras las revelaciones de Jruschov al XX Congreso del PCUS. Dichos intelectuales proporcionaron, asimismo, la mayor parte de la ideología de la revolución estudiantil de los años sesenta, que era crítica frente a las *dos* facciones mundiales entonces dominantes.

La Escuela de Francfort se parecía a los marxistas de partido en que era muy proclive a deshacerse de las opiniones de sus oponentes; pero había una diferencia interesante. Los marxistas de la vieja guardia no se oponían a la misma noción de objetividad como tal; sólo sostenían que sus oponentes no acertaban a ser *genuinamente* objetivos sino que simplemente simulaban observar las normas de la objetividad científica toda vez que en realidad servían a sus propios intereses de clase, y eran engañados por éstos. Pero la ciencia de verdad todavía seguía en pie, y se contraponía a la falsa conciencia inspirada por los intereses de clase. Había, sin embargo, en la actitud de estos viejos marxistas, carcas por así decirlo, un anticipo de lo que estaba por llegar, por cuanto insistían en que la observancia meramente «formal» del procedimiento científico no era suficiente y de hecho era un camuflaje: la *verdadera* objetividad requería, sobre todo, una sólida posición política y de clase. Desde aquí era bastante fácil deslizarse hacia la idea de que una posición sólida bastaba y, finalmente,

hacia la de que no hay ninguna posición objetiva y «sólida». El verdadero engaño era la creencia en la posibilidad de una verdad única y objetiva. El pensamiento vive de significados, los significados están limitados por la cultura. *Ergo*, la vida es subjetividad.

La diferencia, por lo tanto, era que los viejos marxistas respetaban la idea de objetividad como tal, y simplemente acusaban a sus oponentes de no emplearla correctamente y de violentarla cuando simulaban servirla. Lo distintivo entre los francfortianos era una tendencia a desacreditar el culto al hecho objetivo como tal, y no sólo sus presuntas aplicaciones incorrectas. La preocupación excesivamente fastidiosa y metodológicamente puntillosa por *lo que es* era, bajo el disfraz de investigación desinteresada, una tentativa por legitimar *lo que era* al insinuar de algún modo que ninguna otra cosa *podía ser*.[31] Un verdadero pensador, iluminado y *crítico* (*à la* Francfort) no perdía mucho tiempo, o probablemente no perdía ningún tiempo, en averiguar precisamente lo que *era*; él iba directo a la sustancia oculta bajo la superficie, a los aspectos profundos que explicaban precisamente por qué lo que *era* era, y también a la igualmente profunda iluminación referente a lo que *debería ser*. Liberado del culto positivista a lo que *era*, cuya investigación no era más que una reificación camuflada del *statu quo*, un espíritu libre auténticamente crítico se encontraba en una buena posición para determinar exactamente qué era lo que debería ser, en oposición dialéctica a lo que meramente *era*. Ésos eran los días en que un «positivista» era un hombre que recurría a hechos contra el marxismo; hoy en día lo es cualquiera que haga uso de los hechos sin más, o que permita su existencia, sean cuales fueren sus objetivos.

Éste era, en sustancia, el credo de los estudiantes rebeldes de los sesenta, y en particular de 1968, el tema del «hombre unidimensional»,[32] tal como lo formularan para ellos Marcuse, Adorno y otros. La Escuela de Francfort poseía ideas moderadamente claras e inte-

31. T. Adorno *et. al.*, *The Positivist Dispute in German Sociology*, Londres: Heinemann Educational Books, 1976.

32. H. Marcuse, *One-Dimensional Man*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1964. [Hay trad. al español, *El hombre unidimensional*, Barcelona, ed. Ariel, 1990.]

resantes, si bien no excesivamente originales, respecto a por qué uno no debería estar demasiado esclavizado a lo *que es*.[33] Sostenían que la prosperidad de la posguerra y el «fin de la ideología» no eran más que una tentativa por absolutizar lo *que era* y negar que cualquier otra cosa pudiera ser.

Lo que no poseían —o, si lo poseían, lo mantuvieron maravillosamente en secreto— era algún método siquiera remotamente preciso, verosímil, o concreto, para determinar esa verdad profunda que se esconde bajo los hechos superficiales tan caros a los desdeñados «positivistas», o para determinar qué posibilidad social alternativa podía presentarse a la realidad presente como un ideal preferible y realista. Después de todo, hay un número incontable de posibles explicaciones profundas de la superficie (y cabe suponer que el número de explicaciones posibles aumentará aún más si, cargados de desprecio hacia los hechos de la superficie, ni siquiera sabemos cuáles son esos hechos); y, de modo similar, hay un incontable número de oposiciones o alternativas posibles a la presente situación, todas las cuales algunos de nosotros podríamos preferir a la situación actual. ¿Cómo hemos de hacer para escoger la correcta? No se recibió ninguna respuesta. En la práctica, los francfortianos y sus seguidores, liberados por su elevada profundidad (según la acertada expresión de Karl Popper) de todo rastreo de hechos superficiales, tedioso y positivista, se permitieron la libertad de confesar sus propias revelaciones o intuiciones privadas relativas tanto a lo profundo como a lo ideal. La «alternativa» se conjuraba con abracadabras, juegos de manos y palabrería. Pero por lo menos simulaban tener un método para hacerlo y alababan así (aunque sin cumplirlo) el ideal de la objetividad y del método, aun cuando pecaran contra él en la práctica.

Los posmodernos continúan la trayectoria cuyas posiciones previas habían ocupado los viejos marxistas y los francfortianos, si bien ésta no es una genealogía que ellos mismos subrayen excesivamente.[34] Los francfortianos habían atacado no tanto una distorsión

33. T. Adorno *et. al.*, íd.
34. Véase, por ejemplo, Clifford y Marcus, *Writing Culture*, pág. 132.

en concreto de la verdadera objetividad como el culto a la objetividad en sí: ésta era la fuente de la distorsión, y su tarea el rectificarla. ¡Ningún culto a los hechos superficiales, por favor! Pero retenían todavía la idea de una posición alternativa correcta, al menos en principio, como un ideal —que se supone genuinamente objetivo y que debía contraponerse al error que ellos tan entusiásticamente diagnosticaban y describían— por muy nebulosa, inespecífica e intrínsecamente arbitraria y manipuladora que fuera la salvación alternativa. En principio la reconocían y, además, se creían en posesión de ella.

Los posmodernos han ido un poco más lejos. Como los francfortianos, rechazan el culto y la búsqueda de hechos externos, de los cuales se cree erróneamente que proporcionan el camino a la percepción de la realidad social, aunque aquellos ya no lo sustituyen por un camino alternativo (oscuramente especificado) sino por la afirmación de que tal camino no es ni posible, ni necesario, ni deseable. No es la objetividad *superficial* la que rechazan, sino la objetividad en sí. Los enemigos opresivos son acusados no por vender una objetividad errónea y espuria (como opuesta a la correcta y genuina), sino por estar en el error, en pecado político y cognitivo, al buscar, simplemente, la objetividad. El artículo de R. Fardon, anteriormente citado, sugiere que ven como a su predecesor inmediato, a quien trascienden, al movimiento *structuraliste*, que también estaba preocupado por la cultura, aunque pensara que podía descomponer una cultura en sus constituyentes binarios, al hilo de un método que, al parecer, funciona bastante bien en el mundo más sencillo de la fonética.

La verdad objetiva tiene que ser sustituida por la verdad hermenéutica. La verdad hermenéutica respeta tanto la subjetividad del objeto de estudio como la del investigador, e incluso la del lector u oyente. De hecho, los practicantes del método están tan profunda y ansiadamente impregnados tanto de la dificultad como de la indeseabilidad de trascender los significados —de sus objetos, de sí mismos, de sus lectores, de cualquiera—, que al final uno tiende a recibir poemas y homilías sobre los estrechos círculos de significados en los que todo el mundo está prisionero, de modo grato y atroz.

Bertrand Russell habló en una ocasión del «apuro egocéntrico», el problema, en teoría del conocimiento, que se desprende del hecho de que el sujeto individual está confinado al círculo cerrado de sus propias sensaciones momentáneas y no tiene modo de alcanzar un conocimiento más allá de ellas. Nuestros datos sensoriales no nos dan ni pasado, ni futuro, ni objetos permanentes, ni un orden sometido a leyes, ni otra gente; se dan sólo a sí mismos, y un empirismo estricto que renunciara a dar saltos a lo inadvertido no nos permitiría ir más lejos. Los posmodernos han descubierto —o en todo caso, celebrado y explotado— otra versión bastante diferente del apuro egocéntrico, según la cual el individuo está apresado en el círculo no ya de sus sensaciones inmediatas, sino de sus significados. El reducto empiricista de certeza en el yo y en su conciencia inmediata es así asaltado y destruido —pues incluso las sensaciones internas están saturadas de significados, y éstos a su vez vienen determinados por la cultura, son contradictorios, y merecen «desconstrucción». Así pues, el posmoderno intentará comunicar la angustia de su experiencia de trabajo de campo, en el que él y sus sujetos intentaban salir de sus propias islas para darse mutuo alcance. ¡Por supuesto, tenían que fallar! No fallar, conseguirlo, volver con una explicación clara, precisa y resuelta de los verdaderos significados de los nativos sería para nuestro posmoderno la más horrible de las desgracias y de las deslealtades. Constituiría la traición final y el *verdadero* fracaso. Lo desenmascararía como un positivista superficial al servicio del colonialismo y de la desigualdad de las culturas, con aspiraciones a aprehender al «otro» en función de sus *propios* significados, subordinando y degradando de este modo al «otro» y descubriéndose a sí mismo como un hombre ciego a la infinita idiosincrasia de todos los significados y a la igualmente infinita dificultad de comunicarlos o expresarlos a través del terrible abismo que se abre entre un reino de significaciones y otro.

Está claro que hay, por lo menos, dos de estos abismos. Uno entre el investigador posmoderno y el informante, y el otro entre el escritor y su audiencia. Enfrentado a cada uno de ellos, nuestro posmoderno demostrará su sofisticación transpositivista y su sensibilidad al sen-

tirse agobiado por ambos, y mostrará su verdadera profundidad, su concienciación del problema hermenéutico, al intentar cruzar cualquiera de ellos y fracasar de manera flagrante, disolviéndose en el caos, en la prosa impenetrable y en el habla en lenguas.* Estrictamente, el resto debería (lógicamente) ser silencio. Pero los posmodernos publican, a veces mucho, o sea que se han permitido no seguir completamente este corolario lógico de su profundidad. ¿O hay tal vez algún posmoderno realmente bueno que no publique nada? *Ex hypothesi*, uno realmente bueno permanecería callado. Quizás algún verdadero genio del posmodernismo nos va a convencer algún día de que admiremos su silencio profundo, único, de modo parecido al del pintor de vanguardia que se asegura la admiración de un lienzo que simplemente cubre con pintura negra uniforme.

El camino va, pues, de la eliminación marxista de los oponentes por su supuesta pseudo-objetividad, a la reprobación francfortiana del positivismo superficial identificado con el acopio de hechos insustanciales, y de ahí al rechazo posmoderno de la misma aspiración a la objetividad y su sustitución por la hermenéutica: ésta es la línea de desarrollo lógico que me llama la atención, se corresponda o no con la percepción que los participantes tengan de su ascendencia intelectual o con las verdaderas conexiones históricas. Eso queda por investigar y por documentar.

Hay otro camino alternativo y también bastante interesante que se inicia en la supuesta superación de la teoría del conocimiento, de la «epistemología», una superación que es aclamada como el gran triunfo de la filosofía del siglo XX y que se asocia a nombres tales como Wittgenstein, Heidegger, Rorty[35] y otros. En la medida en que

* El «habla en lenguas», o «habla en lenguas desconocidas», o también *glosolalia*, es un fenómeno asociado al éxtasis religioso en el cual un individuo en trance o poseído irrumpe en balbuceos incomprensibles salpicados las más de las veces de palabras o expresiones en lenguas extranjeras (aunque no necesariamente «desconocidas»; puede ser, por ejemplo, la lengua litúrgica cuando ésta es distinta de la vernácula) que en condiciones normales ni comprendería ni usaría [n. del t.].

35. Una versión extrema de la liberación de la crítica epistemológica es el anarquismo de P. Feyerabend, *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowlegdge*, Londres: Verso, 1979. [Hay trad. al español, *Tratado contra el método*, Barcelona, ed. Ariel, 1989.]

la epistemología es una investigación de las dificultades a que se enfrenta la mente en la búsqueda del conocimiento de la realidad externa, sería de esperar que un movimiento tan agudamente consciente de estas dificultades, que las convierte de hecho en una de las especialidades de la casa, tratara a la epistemología como a un grato aliado. Mas esto no siempre es así.

El caso es que la gran tradición epistemológica de la filosofía occidental, que se extiende desde Descartes a Hume y Kant y más allá, formuló el problema del conocimiento no en términos de igualitarismo hermenéutico, o hermenéutica igualitaria, sino más bien en términos de un elitismo cognitivo discriminatorio. Sostenía, en efecto, que todos los hombres y todas las mentes, pero *no* todas las culturas y sistemas de significados, son iguales. Todas las mentes están dotadas del potencial para alcanzar una verdad objetiva única, pero sólo a condición de que empleen el método correcto y abjuren de la seducción del adoctrinamiento cultural. La cultura (que Descartes llamó «costumbre y ejemplo») era, en el programa cartesiano, *la* fuente del error. Esto, por supuesto, será una abominación para los que estén impregnados del espíritu posmoderno. Lo que Descartes y sus sucesores decían, en efecto, era que existe un enorme montón de significados y de opiniones, que no todos pueden ser correctos, y que debemos encontrar y justificar un criterio que separe a los cabritos de las ovejas. Para Descartes, el criterio implicaba el uso exclusivo de significados *claros y distintos*, tan claros y distintos que impusieran su autoridad a todas las mentes sobrias y resueltas a prestarles atención, al margen de cuál fuera su cultura. El camino a la verdad pasaba por un exilio cultural voluntario. Los puntos de consulta de la teoría clásica y central del conocimiento incluían la suposición de que hay una forma correcta y otra errónea de emprender la adquisición de conocimiento: el problema era encontrar la diferencia y, una vez ubicada, justificarla. La idea contemporánea es que no hay diferencia, que establecer grados entre tipos de conocimiento es moral y políticamente perverso, como lo es poner un color de piel por encima de otro (con más que una insinuación de que ambas discriminaciones están entrelazadas).

La manera en que el nuevo giro en filosofía, la supuesta superación de la vieja epistemología que busca la verdad única, se relaciona con el movimiento posmoderno nos la ofrece, de forma penetrante y no exenta de humor, Paul Rabinow, miembro del movimiento. Al hablar de la obra de Richard Rorty, uno de los pensadores que ha contribuido a la formulación y al desarrollo de esta nueva concepción, Rabinow, en el libro coordinado por Clifford y Marcus que viene a ser como un manifiesto del movimiento y que hemos venido usando, dice:[36]

> Estos pensadores no pretendían construir teorías de la mente o del conocimiento mejores o alternas [*sic*]. Su objetivo no era perfeccionar la epistemología, sino jugar otro juego. Rorty llama a este juego hermenéutica. Con ello se refiere simplemente al conocimiento sin fundamento; un conocimiento que esencialmente viene a ser una conversación edificante. Rorty nos ha contado por el momento muy poco acerca del contenido de esta conversación, tal vez porque haya muy poco que contar.

Rabinow aprueba, evidentemente, la posición básica de Rorty, pero, según expresa el toque de ironía que se permite, no cree que Rorty llegue demasiado lejos. Rorty, según Rabinow en todo caso, procedería de la vieja teoría del conocimiento, que actuaba como un profesor severo que en el examen final suspende a muchos, aprueba a unos cuantos y concede matrícula a muy pocos, y avanzaría hacia un brillante conversador, más tolerante y relajado, feliz de charlar con todos y cada uno y de no cargarse a ninguno. Rabinow cree que Foucault complementa y desarrolla las intuiciones de Rorty y a la luz de estos progresos esboza un programa para una nueva antropología:[37]

> La epistemología tiene que verse como un acontecimiento histó-

36. Rabinow, íd.
37. Ibíd., pág. 241.

> rico (...) uno entre otros muchos, que se articula en (...) la Europa del siglo XVII (...). No necesitamos (...) ninguna nueva epistemología. Deberíamos estar atentos a nuestra práctica histórica de proyectar nuestra práctica cultural sobre el otro (...). Tenemos que antropologizar Occidente, mostrar lo exótica que ha sido su construcción de la realidad (...). Una jugada crucial contra la hegemonía filosófica o económica consiste en diversificar los centros de resistencia: evitar el error de la esencialización inversa: el occidentalismo no es ningún remedio contra el orientalismo.

Esta última observación hace alusión, lógicamente, a la acusación de que los intelectuales europeos han creado una imagen de Oriente que es al mismo tiempo una parodia, una imposición y un medio de subyugación y de dominación. De nada sirve, dice Rabinow, hacer lo mismo con Occidente: hacerlo representaría crear *un* Occidente, y el relativismo plural debe aplicarse dentro de Occidente, o a su hermenéutica, tanto como se aplica entre él y el(los) Oriente(s)...

Lo que el pasaje deja claro, sin embargo, es la conexión entre el rechazo de la teoría del conocimiento y el nuevo relativismo. La epistemología había dictaminado sobre diversos tipos de conocimiento, y esto no se puede consentir.

Relativismus über alles*

¿Es posible ir *demasiado lejos* en esta dirección? Rabinow, en la obra de que estamos hablando, pasa a describir, precisamente, todo lo lejos que el estilo puede ir, de nuevo no sin agudeza y humor, aunque no sé a ciencia cierta si lo describe con aprobación o con reprobación (tal vez no importe). Ya hemos citado algunos pasajes del volumen que hacen referencia a la dirección que debe tomar el estilo etnográfico. Rabinow comenta la obra de James Clifford (uno de los coordinadores del volumen en que aparece el ensayo) observan-

* El relativismo ante todo. [R.]

do, en primer lugar, que hay una diferencia importante entre la obra de James Clifford y la de Clifford Geertz, de la que a primera vista podría pensarse que es una mera continuación: Geertz, o su giro hermenéutico o interpretativo, «está todavía dirigiendo sus esfuerzos a reinventar la ciencia antropológica».

Pero Clifford ha ido más lejos. Ya no está interesado en «el otro» (esto es, el objeto etnográfico, otras sociedades y culturas). El «otro», para Clifford, es la representación antropológica del otro. Rabinow desconstruye la desconstrucción que hace Clifford de la desconstrucción de los antropólogos de... ¿Dónde acabará todo? Clifford ya no se interesa por los navajos, los nuer o los trobiandeses; se interesa por lo que los antropólogos dicen acerca de ellos... ¿Qué les parecería alguien que se interesara sólo en lo que Clifford dice acerca de lo que los otros dicen...?

Puede que piensen que esto es sólo una anticipación incrédula, insinuando una especie de *reductio ad absurdum*... Nada de eso. Ya ha sucedido. Más adelante, Rabinow explica y reformula, y yo creo que aprueba, este último paso de la regresión. Al parecer, ni siquiera el(la) posmoderno(a) más radical tiene suficientemente en cuenta su propia subjetividad. Su conciencia consiste en darse cuenta de la relatividad, no ya entre culturas (ésa es archiconocida), sino entre momentos o estados de ánimo sucesivos:[38]

> La posmoderna es ciega a su propia situación y coyuntura porque, en tanto que posmoderna, está también comprometida con una doctrina de parcialidad y flujo según la cual incluso cosas tales como la situación propia son tan inestables, tan carentes de identidad, que no pueden servir de objeto de reflexión sostenida.

Así que no se crean que por negarse a absolutizar incluso sus estados de ánimo pasajeros y disolverse en el flujo se van a librar de ser desconstruidos y arrojados en caída libre al vacío. No hay

38. Ibíd., pág. 252

escapatoria. Los críticos relativistas lo perseguirán incluso en esta guarida, si se me permite una metáfora tan sólida. Y, por supuesto, el perseguidor será a su vez perseguido, y así *ad infinitum*. Realmente, hubiera sido mucho mejor terminar con todo esto antes, y decir que el resto es silencio.

Es posible, por cierto, discernir en esta tradición dos argumentos distintos que se entrelazan, pero que en realidad son incompatibles. Uno de ellos es que la búsqueda de la objetividad es realmente espuria y una forma de dominación: el observador aísla el objeto y emite juicios sobre él (el estilo presenta un paralelismo sorprendente con el artificio de Luigi Pirandello de eliminar la separación usual entre autor, actor, personaje y audiencia). Pero hay también el argumento de que el mundo se ha vuelto más complejo, y que la separación de roles ya no es posible (pero era antaño practicable). Es cierto que el mundo se ha vuelto más complejo e inestable, pero esto, a mi entender, muestra sólo que la objetividad es más difícil, no que sea intrínsecamente falsa y que deba reemplazarse por el pastiche y el caos estilístico. Después de todo, si nos damos cuenta de que el mundo ha cambiado, se diría que poseemos alguna información objetiva sobre él.

La regresión a la subjetividad y a la contemplación del propio ombligo, cualquiera que sea su base lógica, se describe también con una elegante prosa académica:[39]

> Las metarreflexiones sobre la crisis de las representaciones (...) señalan un cambio (...) hacia (...) un interés por (...) las metatradiciones de metarrepresentaciones.

Nada pone fin a estas metabobadas.

Y, sin embargo, por debajo de todo esto se insinúa una idea más o menos coherente: partiendo del hecho que inspiró a la epistemología, a saber, que el conocimiento usa instrumentos y que éstos merecen y exigen examen (aunque rechazando, al mismo tiempo, la aspiración epistemológica de descubrir quién está en lo cierto y

39. Ibíd., pág. 25.

quién en lo falso), se esfuerzan en vincular esto al hecho incontestable de que en este mundo existe una gran desigualdad de poder (y otros tipos de desigualdad, para el caso). ¿Podría haber una conexión entre la manera en que los instrumentos del conocimiento *crean* los mundos que afirman *descubrir* y esas desigualdades? Buena pregunta.

Desgraciadamente, los miembros de este movimiento saltan a conclusiones demasiado deprisa, con tendencia a responder la pregunta con un «sí» fácil (matizar la respuesta es confesarse reaccionario) y, luego, en un esfuerzo ambivalente por escapar del callejón sin salida relativista, se enredan aún más en una regresión que no deja nada en pie, o en la que todo queda en pie y cae al mismo tiempo. Más bien les gusta el callejón sin salida, constituye su especialidad, su distinción, su superioridad frente a los pobres ignorantes objetivistas. ¿Era Tom Lehrer quien comentaba en uno de sus espléndidos diálogos sobre ese tipo de joven americana que habla interminablemente sobre lo difícil que le resulta *comunicarse*?

Las conexiones políticas de las ideas del movimiento, según las perciben sus miembros, están bien expresadas en una contribución al volumen de uno de sus coordinadores, George E. Marcus.[40] En su ensayo «La etnografía en el sistema mundial contemporáneo» leemos:

> El paso hacia lo etnográfico en la economía política de la academia americana (...) tiene que ver con el ocaso, extensamente percibido, del orden internacional posterior a la Segunda Guerra Mundial en el que América tenía una posición hegemónica (...). La sensación de una transición profunda en los fundamentos de la realidad doméstica e internacional, vistos desde la perspectiva americana, se ha reflejado intelectualmente, a su vez, en un abandono general de los campos de conocimiento teóricamente centralizados y organizados. Los propósitos de organizar la práctica académica en diversos campos, como la historia, las ciencias sociales, la literatura, el arte y la arquitectura, han cedido el paso a una fragmentación (...) y

40. G. E. Marcus, «Ethnography in the modern world system», en ibíd., pág. 167.

experimentación que intentan explorar (...) y representar la diversidad (...). Entre los vehículos de la experimentación, precoz con relación a la tendencia, se encuentra la etnografía en antropología.

Esto, en cierto sentido, lo explica todo. Por decirlo de modo más sencillo: justo después de la guerra, los americanos dominaban el mundo y, en su pensamiento, se afanaron por lo menos en conseguir el orden («campos de conocimiento teóricamente centralizados y organizados»). Talcott Parsons y su grupo creyeron ser la nueva Royal Society de las ciencias sociales, próxima a descubrir los secretos fundamentales del sistema social y al borde de desintegrar el átomo sociológico (como Parsons dijera una vez en una conversación), y que debía aconsejar a América, en el momento en que asumiera la «carga del hombre blanco», sobre cómo se debe pensar acerca de sociedades distintas de la propia y la de los navajos. Con la pérdida de la hegemonía llegó el caos, descrito como fragmentación y experimentación con preferencia por los detalles, lo cual también significa (aunque el pasaje no acabe de decirlo en estas palabras) una expiación de la antigua hegemonía.

Los autores de este volumen conciben su trabajo como un desarrollo de la antropología «interpretativa» de Clifford Geertz, pero yendo mucho más allá. Como hemos visto, Rabinow observa con un deje de aire de superioridad que Geertz todavía intentaba hacer antropología propiamente dicha, si bien con la ayuda del nuevo giro interpretativo, mientras que James Clifford sólo estudiaba antropólogos, aunque es cierto que Geertz sentó un precedente para esta asociación característicamente «posmoderna» entre la dominación y la búsqueda de claridad y objetividad. Pero mientras que Marcus asocia la ciencia social objetivista a la dominación americana, Geertz dedicó una parte importante de un libro a la asociación entre la antropología clásica malinowskiana (la escuela británica) y la dominación y arrogancia imperial británica. Al hablar del estilo de antropología británica (en los dos sentidos de «estilo») dice, refiriéndose a Evans-Pritchard[41] en particular:

41. C. Geertz, *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Cambridge: Polity, 1988. [Hay trad. al español, *El antropólogo como autor*, Barcelona, ed. Paidós, 1989.]

> Me parece un «teatro del lenguaje» enormemente poderoso —en etnografía, el más poderoso que se ha concebido jamás (...) la llamada escuela «británica» de antropología social se mantiene unida mucho más por esta manera de tratar las cosas en la prosa que por cualquier tipo de teoría consensuada.
> Esta introducción de los africanos a un mundo que se concibe en términos profundamente ingleses y, con ello, la confirmación de la dominación de esos términos, sin embargo, no debe ser malinterpretada. [Sin embargo] (...) las diferencias entre ellos y nosotros (...) no cuentan, en definitiva, para mucho.

Geertz contrapone esta fácil dominación y claridad de Evans-Pritchard a lo que ha venido luego:[42]

> La confianza que el discurso cerrado daba a Evans-Pritchard les parece a muchos antropólogos cada vez menos accesible. No sólo se enfrentan a sociedades medio modernas, medio tradicionales; a condiciones de trabajo de campo de una complejidad ética pasmosa; a un ejército de aproximaciones teóricas y descriptivas opuestas; y a sujetos que pueden hablar y que hablan por sí mismos. Están además atormentados por incertidumbres internas graves, que vienen a ser casi como una especie de hipocondría epistemológica relativa a cómo podemos saber que lo que decimos acerca de otras formas de vida es, de hecho, cierto.

En el momento en que Geertz escribía esto, la hipocondría estaba, como suele decirse, en su más tierna infancia. Desde entonces ha crecido hasta ser un fornido muchacho. Hemos visto que la leve dosis de ella contraída por Geertz se sobrepasa con creces por su progenie, que ahora lo rechaza por no haber sido lo bastante escéptico, hamletiano, ensimismado, posmoderno. Cualesquiera que sean los logros de Geertz en antropología, su pro-relativismo aprueba y garantiza los excesos de los que irán «más allá de él» en el camino por

42. Ibíd.

él indicado. La primera hipocondría se relacionaba sólo con el rechazo del colonialismo abierto; la segunda etapa, por el contrario, se relaciona con el fallecimiento de la hegemonía americana y con el placer que esto produce en algunos miembros de la profesión académica americana.

Naturalmente, se podría descartar toda la tendencia diciendo algo así. La postura se ha llevado demasiado lejos. Geertz ha animado a toda una serie de antropólogos a hacer alarde de sus escrúpulos y parálisis interna, recurriendo a la duda y al calambre epistemológico como una justificación para una gran oscuridad y subjetivismo (las principales marcas del «posmodernismo»). Agonizan tanto en su incapacidad de conocerse a sí mismos y al otro, a cualquier nivel de la regresión, que no necesitan preocuparse demasiado por el «otro». Si todo en el mundo está fragmentado y es multiforme, nada se parece realmente a nada y nadie puede conocer a otro (o a sí mismo) ni comunicarse. ¿Qué otra cosa puede hacerse como no sea expresar, en una prosa impenetrable, la ansiedad producida por esta situación?

¿Para qué malgastar demasiado tiempo en la incomodidad física del trabajo de campo? La ansiedad, la parálisis cognitiva y su soliloquio interno pueden también darse en los cafés de la capital de la antigua potencia colonial que antes había administrado la supuesta zona del trabajo de campo. La impotencia cognitiva y la *angoisse* pueden sentirse en París tan bien como en Medio Oriente. Mejor, en realidad. Además no requiere negociaciones engorrosas o aburridas en pos de una autorización de investigación, ni incomodidades, ni riesgo de malaria o de picadura de serpiente. Y en cuanto al estilo... bueno, esos colonialistas escribían con una neta claridad porque dominaban el mundo, en parte usando la perversa claridad para conseguirlo. La prosa lúcida y la dominación iban estrechamente unidas. ¡Les vamos a demostrar, con nuestro estilo, cuán anticolonialistas (y profeministas, para el caso) somos! Y, por Dios, lo hacen.

Sería terriblemente tentador desechar este subjetivismo a ultranza como un capricho y no preocuparse más por él —excepto, tal

vez, para explicarlo sociológicamente—. Resulta divertido que sea Rabinow quien nos invite precisamente a ello:[43]

> Uno se siente tentado de considerar la política de la interpretación en la academia de hoy (...). Éstas son las dimensiones del poder frente a las que Nietzsche nos exhortaba a estar escrupulosamente atentos. No puede haber ninguna duda de la existencia e influencia de este tipo de relaciones de poder en la producción de los textos (...). Mi apuesta es que examinar las condiciones bajo las cuales se contrata a la gente, se les ofrece permanencia, posibilidad de publicar, se les conceden becas y ayudas, pagaría el esfuerzo.

Yo, por lo menos, estoy bastante dispuesto a aceptar el reto. ¿Cuáles son las raíces de este ultrasubjetivismo?

En los países más desarrollados del mundo, en torno al cincuenta por ciento de la población recibe enseñanza superior. Los profesores de las escuelas y universidades que la imparten son gente evaluada en función no sólo de su capacidad para la enseñanza sino también de su originalidad y creatividad intelectuales, de conformidad con el modelo de una ciencia natural en continuo crecimiento y con los grandes centros de estudio en los cuales los eruditos se encuentran en las mismas fronteras del conocimiento. En los establecimientos de enseñanza rutinarios, y en campos tales como las humanidades, no sólo no está claro si hay algún crecimiento acumulativo, algún «progreso» real, sino que ni siquiera está claro cuál debería o podría ser el objetivo de la «investigación». De modo que este extenso mundo de la instrucción universitaria funciona según un modelo que se aplica a unos pocos centros de excelencia creativa y a ciencias naturales en expansión, auténticamente acumulativas. Tiene que darse, sencillamente, la apariencia tanto de profundidad como de originalidad. Todo con la intención de crear la impresión de desarrollo científico.

43. Rabinow, pág. 253.

Pero, ¿y si no hay ninguno? ¿Puede conducir esto a una artificial caída en desuso y a la rotación de las modas tan característica de la industria de bienes para el consumo? En la era de la posguerra, esta demanda de crecimiento se satisfacía, en la sociología americana, mediante la elaboración de una jerga científica que, de hecho, ni tenía la agudeza de una definición, ni guardaba ninguna verdadera relación con la realidad, ni tenía mucha disciplina interna, pero que sonaba convenientemente oscura e intimidante. Esto fue seguido, en antropología, primero por el talante «interpretativo», y luego por su continuación exagerada, inmoderada, «posmoderna». Cada uno podía presentarse como descubrimiento y cambio.

Han sucedido dos cosas: el impulso científico no ha conseguido producir ningún gran resultado, y a la larga esto se ha acusado; y, en antropología social, el trabajo de campo se ha vuelto cada vez más difícil e incómodo. Bajo el sistema colonial, el método ampliamente empleado del gobierno indirecto preservó estructuras sociales netas, evidentes y ritualmente exageradas; pero en el mundo poscolonial la existencia de estructuras arcaicas era frecuentemente negada por las nuevas autoridades, y los administradores locales eran hostiles a investigadores foráneos. Su ideología les impedía reconocer estructuras arcaicas, sus intereses se veían amenazados por la presencia de observadores ajenos independientes, libres de informar sobre lo que quisieran. El desencanto de la aspiración científica y los inconvenientes conceptuales y políticos propios de la investigación sobre el terreno hacían tremendamente atractivo el giro hacia el subjetivismo hermeneuto-relativista.[44] Siempre era posible inspeccionar la propia alma y la ansiedad por no descubrir nada (para pensar sobre uno mismo y caer en la angustia hermenéutica no se necesita ninguna autorización del Ministerio del Interior). El «lenguaje de la subjetividad profunda», sobre todo si su terminología procede de la izquierda parisina, puede ser por lo menos tan impresionante y desa-

44. N. Barley, *The Innocent Anthropologist: Notes from a Mud Hut*, Londres, British Museum Publications, 1983; y *Not a Hazardous Sport*, Londres: Viking 1988. [Del primero hay trad. al español, *El antropólogo inocente*, Barcelona, ed. Anagrama, 1991.]

lentadoramente oscuro como cualquiera de la antigua sociología científica. Demuestra que se tiene un misterio por revelar, una iluminación por traer, que hay, en pocas palabras, algo que enseñar. El «camino hermenéutico a la igualdad cultural» —todos los conjuntos de significados son iguales— también le coloca a uno plenamente entre los ángeles políticos.

El cientifismo y el subjetivismo podrían incluso combinarse. George Marcus observa esta confluencia del cientifismo inicial y el subjetivismo hermenéutico ulterior:[45]

> Ha habido no pocos trabajos dedicados al estudio de lo que Anthony Giddens (1979) ha llamado los problemas centrales de la teoría social: la integración de las perspectivas de la acción, representantes del programa positivista predominante en el pensamiento social angloamericano de la posguerra, con las perspectivas del significado, representantes del paradigma interpretativo.

Pero para mí sigue estando menos que claro por qué debería reportar alguna medalla darle un puntapié al dragón muerto del colonialismo cuando ya hace algunas décadas que ha fallecido (debe decirse que Rabinow advierte lo mismo.[46] Él observa, acertadamente, que la política que tiene un verdadero impacto no es el colonialismo de ayer, sino la política académica de hoy). Y todavía es posible aspirar a la originalidad exigida por el reconocimiento académico. Geertz lo había iniciado todo con su giro hermenéutico, pero puede decirse que no ha llegado demasiado lejos —bueno, la obra de ese hombre está llena de referencias al mundo real... ¿no se da cuenta de que cualquier pretensión, por cautelosa que sea, a tal acceso traiciona la sensibilidad hacia nuestra difícil situación?

El problema del conocimiento, y en particular el problema de conocer sistemas de pensamiento ajenos, origina dilemas profundos y sin solución. Se pueden usar estas dificultades para reprobar a

45. G. E. Marcus, «Ethnography in the modern world system», pág. 169.
46. Rabinow, íd.

aquellos que previamente —con problemas o no— volvieron con datos inteligibles y claros, y para presentar, como mucho más profunda, la propia ininteligibilidad y ensimismamiento salpicado de todos los grandes nombres de la historia de las ideas. También da mucho menos trabajo. Ésta es parte de la explicación «política». Además hay la consideración más general de que el horror hermenéutico se presenta como vinculado en cierto modo (¿indispensablemente?) al igualitarismo cultural: a menos que hables como nosotros eres un colonialista, si no algo peor. Se presenta como una precondición de liberación e igualdad. Tales vínculos son espurios, pero se insinúan asiduamente.

Como que Rabinow nos ha invitado a dar una explicación política de las condiciones de producción y de poder bajo las cuales se juega en la academia actual, he presentado modestamente una hipótesis, con la sugerencia inmodesta de que podría haberle gustado bastante al Nietzsche que invoca Rabinow. Quiero pensar que va un poco en su estilo. Fueron él y Heine quienes detectaron los lazos entre el idealismo filosófico alemán y la situación del clero y de los profesores alemanes. Pero sería una pena dejar las cosas aquí. Éstos pueden ser, en cualquier caso, los antecedentes inmediatos del subjetivismo-relativismo: hay también otros más profundos y más generales y a ellos retornaré.

El hecho de que el relativismo conduzca a una investigación poco sistemática, a una prosa desastrosa, a una oscuridad muy pretenciosa, y que en cualquier caso constituya un fenómeno sumamente efímero, condenado al olvido tan pronto lleguen los nuevos caprichos, no es todo lo que hay que decir. Lo que es mucho más importante es especificar por qué, simplemente, *ningún relativismo puede funcionar*.

Un curioso trabajo que afirma con énfasis una idea opuesta apareció en la revista *American Anthropologist* en 1984,[47] de la pluma del hombre que tanto ha hecho por inspirar el movimiento y

47. C. Geertz, «Anti anti relativism», *American Anthropologist*, 1984, págs. 263-278.

preparar sus fundamentos, si bien ahora el movimiento también aspira a trascenderlo, a saber, Clifford Geertz. El artículo es una defensa del relativismo frente a sus críticos, aunque afirma que no pretende ser una adhesión positiva a él. Como tal, es sumamente adecuado para el presente propósito. Se describe a sí mismo como anti-anti-relativista, en vez de como relativista. Como que el doble uso de «anti» no es muy elegante, mientras respeto el deseo de Geertz de no ser descrito como relativista, sin que sin embargo me convenza, usaré la expresión «pro-relativista», sin prejuicio, simplemente como una especie de taquigrafía para el poco elegante «anti-anti».

El autor se impacienta con aquellos que, en su opinión, comprenden mal la situación. Por ejemplo, se ríe del excelente resumen del relativismo que hace Ian Jarvie —«todas las evaluaciones se hacen (...) de acuerdo con algún criterio (...) y los criterios dependen de las culturas»[48]— a pesar del hecho de que el propio Geertz, al final del ensayo, suscriba el relativismo precisamente en esta forma, y a pesar del hecho de que la derivación del nihilismo a partir de esta posición señalada por Jarvie sea completamente lúcida y coherente.

Lo que Jarvie simple e incontestablemente quiere decir es que si todos los criterios son una expresión de la cultura (y no pueden ser otra cosa), entonces no puede atribuirse ningún sentido a la crítica en general de las culturas. No puede concebirse que exista ningún criterio desde el cual esto pueda hacerse. Si los criterios son ineludiblemente expresiones de la cultura, ¿cómo podría juzgarse una cultura? Geertz parece extrañamente ciego a este miedo genuino y completamente justificado; lo contesta sólo, aparte de con las sostenidas mofas desdeñosas carentes de argumento, apelando al hecho de que él no es ningún nihilista, a la afirmación (insustancial) de que los verdaderos nihilistas no están inspirados en el relativismo antropológico, y a la afirmación de que algo llamado provincialismo es un peligro más grande que el relativismo.

48. I. C. Jarvie, «Rationality and relativism», *The British Journal of Sociology*, vol. 34, n. 1, marzo 1983, págs. 44-60.

El relativismo *sí* implica nihilismo: si los criterios son intrínseca e ineludiblemente expresiones de algo que llamamos cultura, y no pueden ser nada más, entonces ninguna cultura puede someterse a ningún criterio, porque (*ex hypothesi*) no puede haber criterios transculturales desde los cuales pueda juzgarse. Ningún argumento podría ser más sencillo o concluyente. Aunque esta implicación sea válida no significa que la gente, de hecho, deba psicológicamente volverse también nihilista si es relativista. El argumento no se refuta por el hecho de que nuestro autor muestre simpatías hacia el relativismo y tenga, al mismo tiempo, sus propios criterios que defiende firmemente. No podemos legislar contra la falta de coherencia, ni tenemos ningún deseo de hacerlo. La existencia de una contradicción en una mente concreta no refuta el argumento. Pero hay algunos de nosotros que estamos influenciados y preocupados por las inferencias sólidas y tenemos alguna pequeña dificultad en aceptar la premisa A y rechazar la B si (como muy manifiestamente ocurre en este caso) A implica realmente B...

Geertz dice: «Personalmente, encuentro que el provincialismo en general es por el momento la preocupación más real acerca de lo que realmente pasa en el mundo» (o sea, una amenaza mayor que el relativismo). Luego pasa a decir: «El anti-relativismo se ha inventado en gran parte la ansiedad de la que vive».[49] Ésta es una cuestión de opiniones, y me resulta imposible estar de acuerdo. Puede que haya por ahí un montón de cándidos provincialismos, pero en el terreno de la academia es el relativismo el que hace furor.

La oposición intelectual más importante al relativismo que defiende Geertz (si bien él deja claro que simplemente es enemigo de sus enemigos, y no necesariamente su amigo) es, por descontado, la doctrina de la Gran Zanja, la idea de que existe una gran discontinuidad en la vida de la humanidad, la concepción de que existe una forma de conocimiento que supera a todas las demás, tanto en su poder cognitivo como en su impacto social. Los provincialismos-ab-

49. Geertz, íd.

solutismos ya no se encuentran entre nosotros, por lo menos abiertamente, en las posiciones académicas reputadas; en cambio, la idea de que en la historia de la humanidad se da una discontinuidad grande y crucial —aunque no pueda usarse para otorgar privilegios a ningún segmento de la humanidad— es una posición respetable. Por lo menos, espero que lo sea, pues da la casualidad de que yo la sostengo. Geertz habla de esta opinión para reírse, comparando la supuesta vanagloria de los que están sobrecogidos por ese tremendo hecho con la presunción de los que basaban su superioridad en la posesión de la ametralladora Gatling.[50]

Lo que pasa es que Geertz está muy equivocado en cuanto al origen de esta idea. En una nota a pie de página[51] menciona toda una serie de variantes de la formulación de la teoría de la Gran Zanja, y luego se refiere con sarcasmo a «Popper, de quien surge toda esta bendición». Aquí hay que hacer un alto. Hablando como miembro con carnet que soy del movimiento de la Gran Zanja, y como suscriptor de la tesis de la Gran Discontinuidad, es mi deber insistir que, desde el punto de vista de nuestro partido, Karl Popper es un *Parteigenosse** gravemente defectuoso. Es cierto que su gran obra *La sociedad abierta y sus enemigos*[52] se articula en función de una oposición fundamental entre sociedades cerradas y abiertas, las últimas asociadas con la libertad y la ciencia, las primeras excluyendo a ambas. En este sentido, sí que nos ha socorrido.

Pero es una característica marcada del pensamiento de Karl Popper el no relacionar de ninguna forma consciente o sostenida esta oposición con otras diferencias de la forma social. En cierto sentido, cree que la esencia del pensamiento científico (algo que en su opinión es bastante sencillo, a saber, el *sistema de tanteo*) ha estado entre nosotros desde la ameba: el trabajo de Einstein, en principio, no

50. Ibíd.
51. Ibíd., pág. 276, n. 2.
52. K. R. Popper, *Open Society and Its Enemies*, Londres: Routledge, 1945 (1966), vols I y II. [Hay trad. al español en un solo volumen, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, ed. Paidós, 1991.]

* Compañero de partido, miembro. [R.]

es distinto del de la ameba.[53] Luego no ha habido ninguna verdadera discontinuidad, ninguna Gran Zanja. Popper se ha tomado poco interés en intentar investigar las precondiciones sociales de la apertura intelectual, aparte de alguna tímida digresión poco importante sobre su afinidad con el espíritu comercial. En general, da la impresión de que el espíritu abierto surge, en la Grecia antigua como en la Viena *fin de siècle*, como resultado de una especie de heroísmo-*cum*-modestia personal y desconectado de lo social. Un espíritu libre y valiente reafirma la antigua costumbre de la ameba, cuestiona ideas en vez de protegerlas, y desafía el *Drang* al tribalismo cerrado, que por alguna razón había interrumpido misteriosamente la tradición abierta amébica de la raza humana.

La cuestión acerca del gran peligro del provincialismo es interesante. Una estrecha incapacidad para percibir o comprender completamente la diversidad cultural del mundo puede ser, en efecto, un peligro, mayor en Norteamérica que en cualquier otra parte. La sociedad norteamericana *nació* moderna y surgió de esos elementos de la sociedad inglesa que más contribuyeron al nacimiento del mundo moderno: por algo será que Max Weber escogió, de manera un tanto extraña, a un americano del siglo XVIII, Benjamin Franklin, para ilustrar algo que quería decir acerca del espíritu inglés del siglo XVII...

Pero hay más que eso: la fabulosa riqueza de América y su dispersión relativamente amplia, la participación general (aunque por supuesto no completa) en el ideal cultural nacional, el igualitarismo e insistencia en la movilidad y, por encima de todo, la ausencia de recuerdos reales, o incluso de malos olores atormentadores, de algún *ancien régime*, todos estos caracteres hacen que los americanos, hasta el momento presente, tiendan a absolutizar su cultura y a identificarla con la condición humana como tal, y en consecuencia a tratar otras culturas como perversiones de la condición humana correcta. Individualismo, igualitarismo, libertad, innovación sostenida, estas características son, en el contexto comparativo de la histo-

53. K. R. Popper, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Oxford: Clarendon Press, 1972. [Hay trad. al español, *Conocimiento objetivo*, Madrid, Tecnos, 1988.]

ria universal, inusuales, por no decir excéntricas; pero para los americanos son parte del aire que respiran, y la mayoría de ellos no han experimentado jamás ninguna otra atmósfera moral. La única filosofía americana nativa, el pragmatismo, concibe de hecho la innovación experimental como una parte intrínseca y externa de la cognición humana en sí, mostrando así una ceguera total a su ausencia en la mayoría de las otras culturas.

No es ninguna sorpresa que los americanos tiendan a tratar estos principios como universales y propios de la condición humana. El preámbulo a la Declaración de Independencia americana les dice que las verdades que contiene son evidentes, y los americanos tienden a dar por sentado que así es. Pero no son nada de eso: estas suposiciones serían de hecho heréticas o ininteligibles en la mayoría de las otras culturas. El turismo y los años universitarios en el extranjero tal vez no hayan mermado la ilusión americana. Es *esto* lo que en América confiere un sabor apasionante al mensaje hermenéutico. Cuando, después de tanto tiempo, la América Media comprende el mensaje, tiende a encontrarlo nuevo y embriagador por su inversión total de viejos hábitos de pensamiento.

Hay partes del mundo —por ejemplo, los puertos levantinos— donde cualquier vendedor ambulante se encuentra a gusto con un número de lenguajes y le resultan familiares las idiosincrasias de un buen número de culturas; en tal audiencia, el mensaje relativista sólo puede producir un bostezo. Pero en la América Media puede aún llegar como una revelación. Este potencial de conmoción ha sido, por supuesto, explotado al máximo, y un mero tópico —los significados no son idénticos en todas las culturas— se ha presentado como una revelación, como algo que requiere una ardua iniciación y una sofisticación profesional.

Está, por supuesto, perfectamente bien que Geertz tome como tarea principal educar y corregir lo que él percibe como el provincialismo de sus compatriotas; pero aun cuando se le conceda que este provincialismo se encuentra aún por doquier —no quisiera pronunciarme sobre ello, al no ser ningún experto en América Media—, esto no justifica en absoluto que desdeñe, ironice y censure la sensación de

peligro hacia este nihilismo implícito en el relativismo, ni que llame a este tipo de temores —en toda una descarga de continuos insultos— «alarmas tramadas», etc. No están en absoluto «tramadas». Son perfectamente genuinas, y su propia insensibilidad extraña —y, permítanme añadir, etnocéntrica e insular, por no decir profundamente provincial— hacia ellas no hace que lo sean menos.

Que no quepa la menor duda de que Geertz es todo un relativista y no sólo un «anti-anti-relativista». Al principio del artículo rehúye en cierto modo la cuestión, al sugerir que su propio anti-anti-relativismo no lo entrega al relativismo:[54]

> En este marco, la doble negativa simplemente no funciona del modo habitual(...). Le permite a uno rechazar algo sin que por ello se declare a favor de lo que eso rechaza. Y eso es precisamente lo que yo quiero hacer con el anti-relativismo.

Pero no es necesario apelar al uso convencional de la doble negativa en lógica. Podemos concederle de buen grado un uso excéntrico de doble signo de negación. (Tiene bastante razón, si bien lo formula de forma un tanto rara. «Anti» no es un equivalente directo de negación. Era perfectamente posible, para usar el propio ejemplo de Geertz, ser anti-maccartista sin ser pro-comunista y sin estar a favor de lo que McCarthy denunciaba.) Podemos usar su propia declaración final del artículo, que contiene una definición muy elegante —y una aprobación incuestionable— del relativismo al menospreciar a esos que se comprometen a «poner la moralidad más allá de la cultura, y el conocimiento más allá de ambos. Esto... ya no es posible».

La negación de la posibilidad de que la moralidad se encuentre más allá de la cultura y el conocimiento más allá de ambos es, de hecho, una definición sumamente aceptable del relativismo, y que yo estoy completamente dispuesto a usar. Negar que sea posible el conocimiento independiente de la cultura es afirmar el relativismo.

54. Geertz, «Anti anti relativism» pág. 264.

(Es extraño que diga que *ya no* es posible, lo cual sugiere claramente que había sido posible antes. Sin duda, según sus propias premisas, sólo podía haber *parecido* posible... Mas no hagamos caso.)

Aceptemos los puntos de referencia que impone la definición de Geertz. La cuestión es que lo que necesitamos desesperadamente es precisamente una moralidad más allá de la cultura y un conocimiento más allá de la moralidad *y* de la cultura. Lo que pasa es que parece que poseemos lo último y no lo primero. En efecto, no estoy seguro de que estemos en posesión de una moralidad más allá de la cultura, pero sí lo estoy absolutamente de que poseemos un conocimiento que está más allá de la cultura y de la moralidad. Esto, precisamente, es tanto nuestra suerte como nuestra desgracia. El hecho de que así sea *es la cuestión central y por lo general la más importante acerca de nuestra condición social común*: cualquier sistema que la niegue, como la «antropología interpretativa», es una parodia horrorosa de nuestra verdadera situación. La existencia de un conocimiento amoral y transcultural es *el* hecho de nuestras vidas. No estoy diciendo que sea *bueno*; pero estoy absolutamente seguro de que es un hecho. Tiene que ser el punto de partida de cualquier antropología o pensamiento social mínimamente adecuado. Pero ya habrá más sobre eso a su debido tiempo.

Hay un posible malentendido que debe evitarse. Mi insistencia en que el relativismo *debe lógicamente* conducir al nihilismo (al margen de si los individuos psicológicamente hacen realmente la inferencia o sienten su fuerza) puede dar la impresión de que mi argumento es que *puesto que* el nihilismo es repulsivo y que el relativismo lo implica, el relativismo debe ser falso. Nada de esto es lo propuesto. Nunca he creído que el universo se dispone para nuestra conveniencia, placer o edificación, y que las ideas repugnantes no pueden ser ciertas. Por el contrario, si acaso, me inclino un poco hacia la idea opuesta y pesimista, y soy bastante propenso a sospechar que si una idea es repulsiva, probablemente sea correcta. No elevaría esto al nivel de un principio lógico, aunque sólo sea porque en ocasiones uno se encuentra con ideas repulsivas mutuamente incompatibles, y no todas ellas pueden ser ciertas al mismo tiempo.

Pero la suposición pesimista me parece en general más sabia, y la naturaleza repelente del nihilismo no desestabiliza de ningún modo al relativismo. Al contrario: sólo lo hace más amenazador.

De hecho, no excluyo en modo alguno la posibilidad de que el relativismo sea válido: tal vez sea cierto que a fin de cuentas no podemos establecer valores, y que los valores que rigen la vida e inspiran a los hombres son contingentes y no pueden tener ningún fundamento aparte de esos sistemas circulares de pensamiento y de sentimiento que se confirman a sí mismos y que llamamos culturas. No propongo erigirme como alguien capaz de solucionar estas cuestiones trascendentales. Pero si el relativismo moral *es* válido, no lo es como un corolario del establecimiento del relativismo cognitivo, de la igualdad cognitiva de todos los estilos de pensamiento. Semejante igualdad *no* ha lugar. Lo que es cierto (contrariamente a las protestas de Geertz) es que el nihilismo se sigue de este relativismo, y que podría inferirse de él si tal relativismo estuviera firmemente demostrado.

Pero todo lo que sabemos de la situación de la humanidad en nuestros días deja completamente claro que el relativismo cognitivo es falso. Es falso porque así lo demuestra una enorme masa de hechos sociales, y *no* porque tendría consecuencias desastrosas si fuera cierto (aunque de hecho tiene estos corolarios). Puede que éstas sean ciertas, pero esto no puede demostrarse a partir de la premisa del igualitarismo hermenéutico de todos los sistemas de pensamiento, pues tal premisa no es aceptable. Es falsa.

Luego *hay* poderosos argumentos contra el relativismo cognitivo de un orden completamente diferente. Uno de ellos, tal vez el más importante, es que el relativismo no es tanto una solución equivocada como una formulación terriblemente inadecuada de nuestro *problema*. Describe sencilla y completamente mal nuestra situación colectiva. En cuanto a caracterización de los aprietos, dificultades y ansiedades a que se enfrenta la mente moderna, es una completa parodia, tan extraña y extrema que hace imposible cualquier manejo del asunto.

La coyuntura del problema a que se enfrenta el pensamiento mo-

derno en general, y la antropología en particular, es profundamente asimétrica y no relativista. El relativismo presupone o postula un mundo simétrico. La cultura A tiene su propia imagen de sí misma y de la cultura B, y, del mismo modo, B tiene sus propia imagen de sí misma y de A. Lo mismo vale para todo el conjunto de culturas. A no puede erigirse como juez de B ni viceversa, ni tampoco puede B mirar a A en función de sus propias ideas. Cada cual debe aprender a ver la otra, si es que hay que verla, en función de las ideas propias de la otra, y ésta es, cabe suponer, la tarea y el logro del antropólogo hermeneuta tal como él la concibe. Como mucho, tiene que ser un traductor neutral. Tal es el panorama que presenta el relativismo.

A menudo, los miembros tanto de A como de B tienden a ser algo etnocéntricos, a estar inclinados a pensar que sus propios conceptos captan el mundo tal como realmente es, y que el «otro» debería verse a sí mismo y a todo lo demás en función de las ideas de ellos y que es estúpido si no lo hace. En vista de todo lo cual la primera tarea del antropólogo hermeneuta consiste en curar a su audiencia de sus inclinaciones etnocéntricas («provinciales») y reprenderla en términos nada vacilantes por esas inclinaciones. Esto lo hace, evidentemente, con mucho gusto y placer. Da a entender a su audiencia que comprender una cultura ajena es terriblemente difícil y requiere un tipo especial de intuición y sofisticación que, sin ningún género de dudas, no todo el mundo posee. Ésta es una de las tentaciones a que es propensa la escuela hermenéutica y a la cual los practicantes del posmodernismo sucumben con éxtasis en un estilo literario horrible: se entusiasman y emborrachan tanto con la dificultad de explicar el «otro», que al final ni siquiera intentan alcanzarlo, sino que se contentan con desarrollar el tema de su inaccesibilidad, ofreciendo un tipo de iniciación a una «nube de ignorancia», a un «no-acceso privilegiado»... La «inaccesibilidad del otro» se convierte en una ciencia y en un misterio por derecho propio.

Pero, accesible o no, el universo imaginario de nuestro relativista hermenéutico es simétrico. En cierta manera, se asemeja al universo en expansión de los físicos, en el cual cada galaxia se aleja de todas las demás y el universo en su totalidad se ve prácticamente

igual desde cualquier punto panorámico. Lo importante es, en efecto, que no hay ningún punto panorámico privilegiado. Ésta era la ideología del colonialismo. La verdad es que todas las culturas son iguales y que ninguna de ellas tiene derecho a juzgar e interpretar las demás en función de sus propias ideas, y, sobre todo (el colmo del horror), no debe afirmar que el mundo se describe correctamente mediante sus propias ideas. Es esta simetría horrenda la que es una parodia total y desastrosa del mundo en que vivimos. Quienquiera que la apruebe no puede ni siquiera empezar a comprender la condición humana actual.

El mundo que en realidad habitamos es completamente diferente. Hace unos dos milenios y medio tal vez se parecía, más o menos, al mundo que al relativista le gusta pintar, por lo menos en alguna medida: había una multitud de comunidades, cada cual con sus propios ritos y leyendas. Habría sido bien absurdo elevar una de ellas por encima de las demás y, más aún, pretender que la verdad sobre cualquiera de ellas sólo podía obtenerse en función de las ideas de otra. Tal asimetría imparcial habría sido ridícula y sin sentido (aunque difícilmente podría pasarse por alto el pensamiento griego y la gestación en él de una geometría y una lógica universalmente válidas).

Luego vino la Era Axial, como la bautizó Karl Jaspers,[55] analizada de nuevo recientemente por S. N. Eisenstadt.[56] Ello significa que surgió un cierto número de culturas en las cuales la relación entre lo trascendente y lo social se volvió bastante más tensa: lo trascendente se liberó por lo menos de la dependencia más visible y evidente de lo social, pretendió erigirse en juez sobre ello, y asumió una autoridad por encima de los límites de cualquier comunidad, política, o grupo étnico dado. Las doctrinas y la teoría adquirieron una autonomía propia y dejaron de ser el simple acompañamiento litúrgico de un ritual socialmente determinado. La serpiente no relativista se ha introducido en el Jardín del Edén para

55. K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geshichte*, Munich: Piper Verlag, 1949. [Hay trad. al español, *Origen y meta de la historia*, Madrid, Alianza, 1985.]
56. S.N. Eisenstadt (ed.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, Albany, NY: State University of New York Press, 1986.

no abandonarlo ya nunca. Nos transformó a nosotros y a nuestro mundo: somos los herederos, de buen o mal grado, y a veces ambas cosas, de esta transformación. La verdad científica socialmente independiente fue precedida y, cabe presumir, hecha posible por una religión socialmente incorpórea. Y entonces, más de dos milenios más tarde, unas pocas centurias antes de nuestro época actual, ocurrió algo terrible.

Una de las culturas postaxiales fue poseída, con razón o sin ella, por la idea de la exclusividad y universalidad de su verdad, de su propia fe. Dentro de ella surgió, a la larga, una variante secular, no religiosa, del estilo cognitivo. Si hemos de creer a Max Weber y a sus seguidores, éste debió mucho al antecedente ordenado y unificado preparado para él por su precursor religioso local, y nunca habría aparecido sin él. Una deidad exclusiva, celosa, distante y disciplinadamente única puede generar una visión del mundo que ofrezca, en términos religiosos, una variante o un precedente de la concepción racionalista de la naturaleza y del conocimiento, y bien puede ser la precondición de su aparición. El racionalismo era la continuación, por otros medios, del monoteísmo exclusivo. Esta variante secular, conocida como ciencia natural, tuvo ciertos atributos y consecuencias de lo más extraordinarios, a saber:

1. Sus proposiciones y afirmaciones son traducibles sin pérdida de eficacia a cualquier cultura y en cualquier medio.
2. En su forma aplicada o tecnológica, este nuevo conocimiento ha transformado completamente la condición social humana y los puntos de referencia bajo los cuales vive la humanidad.
   Previamente, la humanidad agraria vivía en un mundo malthusiano en el que la escasez de recursos en general condenó a los hombres a formas sociales autoritarias y estrictas, a la dominación por tiranos, parientes, o ambos. Los hombres estaban sometidos a monarquías autoritarias o a estrechos grupos muy exigentes, omnipresentes y ritualmente ineludibles, conceptualizados en términos de parentesco y sancionados por un acceso selectivo a ritos sociales. Las dos formas de dominación podían también combinarse.

La escasez de recursos con relación a las necesidades y a la población hizo necesaria, y al mismo tiempo facilitó, una humanidad estratificada: los hombres pasaban hambre y sufrimientos no al azar, sino con arreglo a categorías asignadas. Ahora, de repente, los recursos superan la población, y por lo tanto la dominación se hace opcional más que obligatoria. Ya no es *necesario* que alguien pase hambre. El orden social es todavía indispensable, pero ya no viene exigido por la necesidad de mantener la disciplina en la cola social en busca de lo imprescindible ni necesita estar garantizado por la fijación de los hombres a sus lugares en esta cola social.

3. En su organización interna, el nuevo aprendizaje que hace posible este nuevo orden social es a la vez acumulativo y sorprendentemente consensual. Crece cada vez más rápido, no rehace interminablemente sus pasos ni se fragmenta arbitrariamente, ni da vueltas en círculo (como había sido el destino usual de previos intentos de teorizar sobre el mundo). Sus practicantes se ponen de acuerdo en una medida muy notable, y lo hacen sobre la manera en que sustituyen unas ideas por otras mejores. Se ponen de acuerdo sin que se les obligue a ello. De hecho, su consenso es tal que podría sospecharse una conspiración, a no ser por el hecho de que no están forzados por amenazas y también porque cumplen lo prometido y presentan resultados, lo cual por supuesto no puede falsificarse.

   Nadie sabe exactamente *cómo* se consigue esto. Es interesante señalar que la ciencia *es* consensual pero que la filosofía de la ciencia *no* lo es. Por regla general, los científicos se ponen de acuerdo y se dirigen a lo mismo. Los teóricos de la ciencia no. Pero no hay asomo de duda de *que* eso se consigue, aunque no sepamos exactamente *cómo* se consigue.

4. Estos nuevos conocimientos no respetan ni la cultura ni la moralidad de la sociedad en la que nacieron ni de aquellas en las que por difusión se instalan. Están, claramente, «más allá de la cultura y de la moralidad». Y, desgraciadamente, a menudo no sólo *más allá*, sino también *en contra*. Una de las quejas, desgraciadamente justificada, más amargas y más profundamente dolidas

contra la ciencia es, precisamente, que da al traste con la moralidad. A diferencia de lo que hacían los conocimientos previos, tecnológicamente impotentes (o casi), los nuevos no sirven para garantizar órdenes sociales o políticos o para hacer que los hombres se sientan más o menos como en casa en el mundo, a gusto o incluso con temor reverencial, aunque sin poder mantener control sobre él. Los sistemas de creencias del pasado eran técnicamente falsos y moralmente consoladores. La ciencia es lo contrario. La ciencia deja manifiestamente de cumplir estos servicios sociales, y los esfuerzos por reclutarla y obligarla a cumplirlos han fracasado abismalmente (el año 1989 vio el hundimiento final y dramático del más elaborado y ambicioso de tales esfuerzos). Su incapacidad para legitimar las disposiciones sociales y para hacer que los hombres se sientan como en casa en el mundo es la acusación más común que se eleva contra la ciencia. Es una acusación enteramente válida.

Éste es el mundo en que vivimos, para bien o para mal. En este sentido, no tenemos ninguna alternativa en absoluto. Los problemas que afrontamos provienen precisamente de estas características de nuestro mundo y no podemos eludirlos. Pretender que estamos de un modo u otro viviendo en un mundo precientífico o incluso preaxial, en el cual todos los sistemas de significados son iguales, con objeto de ofrecerle un estímulo a la América Media y entregarnos a un rito de expiación de una hegemonía convaleciente, es simplemente absurdo. Cuanto antes termine este sinsentido, tanto mejor.

El pro-relativismo (o anti-anti-relativismo, si insisten) que Geertz elogia es, de hecho, una clara expresión de ese mismo provincialismo que desearía combatir. El absolutista provinciano, al descubrir que su cultura es simplemente *una* cultura, entre otras, y no un mero reflejo natural y evidente de la naturaleza de las cosas, se embriaga con la idea de la pluralidad de visiones. Al sentirse en cierto modo culpable por ser más rico y más poderoso que los demás, asocia su igualitarismo «hermenéutico» cultural, benigno y bien intencionado, al rechazo de la dominación tanto lógica como política. Pero al

hacerlo repite de hecho su etnocentrismo anterior de forma nueva y extraña. En su apresuramiento por excusarse de su inocencia anterior, adopta una nueva *forma* de ella e imagina que la asimetría dramática, tal vez trágica, de nuestro mundo no existe. El mundo en que vivimos se define, sobre todo, por la existencia de un sistema de conocimiento de la naturaleza único, inestable y poderoso y por su relación corrosiva y carente de armonía con otros conjuntos de ideas («culturas») de conformidad con los cuales viven los hombres. *Éste* es nuestro problema. La ola simétrica inventada, falsa y postiza, es el colmo del provincialismo, e imposibilita el pensamiento genuino.

Pero ¿por qué ha sucedido todo esto? Un estilo de conocimiento en especial ha resultado ser tan abrumadoramente poderoso económica, militar y administrativamente que todas las sociedades han tenido que hacer las paces con él y adoptarlo. Algunas lo han hecho con mayor éxito que otras, y algunas de más buen grado o más rápidamente que otras; pero todas ellas lo han tenido que hacer so pena de perecer. Algunas han retenido más y otras menos de su cultura previa.

La postulación de este tipo de asimetría completamente incontestable no tiene absolutamente nada que ver con ninguna glorificación racista, o cualquier otra, de un segmento de la humanidad sobre otro. Lo que descuella como algo que escapa a la simetría es un estilo de conocimiento y su ejecución, y no una categoría de personas. Naturalmente, este estilo de conocimiento tuvo que nacer en alguna parte y en algún momento, y en este sentido sí tiene unos vínculos históricos con una tradición o cultura en particular. Surgió en un contexto social, pero es claramente accesible a toda la humanidad sin adherirse a nadie; y más bien parece que es más accesible a algunos segmentos de la humanidad entre quienes no había surgido espontáneamente. Su afinidad electiva más fuerte no tiene por qué darse, y probablemente no se da, con su lugar de origen. La primera nación industrial y científica no va, actualmente, en cabeza de la «primera división» industrial. A veces parece como si estuviera luchando en una zona relegada. Éste es un hecho curioso e importante que se ha puesto de relieve a lo largo de este siglo.

Las condiciones que han sido propicias a su origen no son, pues, necesariamente las mismas que las de su desarrollo ulterior: en el siglo XX, al industrialismo le va bastante peor en su lugar de origen que en países en los que no nació y en los que tal vez era difícil que lo hiciera. No está claro cuáles de las condiciones que rodearon a su nacimiento eran cruciales y cuáles simplemente accidentales e irrelevantes, y cabe suponer que las cruciales podrían haberse dado cita en otros lugares y en otros tiempos. Pero por encima de todo, está absolutamente claro que esta poderosa forma de cognición que genera asimetría no es prerrogativa de ningún grupo humano. Luego en este sentido no da pie a ninguna jerarquización de los grupos humanos.

La gran asimetría tiene, como si dijéramos, dos dimensiones. Por un lado, ha sido *un* estilo cognitivo postaxial en particular el que ha triunfado, de un modo u otro, sobre todos los demás, a juzgar por el criterio pragmático de la eficacia tecnológica, pero también de acuerdo con criterios tales como la precisión, la elaboración, la elegancia y la expansión sostenida y consensuada. Por otro lado, si observamos la diversidad de las actividades humanas, este gran poder sólo parece funcionar de verdad en ciertos campos —ciencias naturales, tecnología—. En otras esferas, por ejemplo en la comprensión de la sociedad y de la cultura, su aplicación ha elevado sin duda nuestro nivel de información y de sofisticación, pero difícilmente se siente uno tentado de hablar de una revolución vertiginosa, de esas que cambian los mismísimos puntos de referencia dentro de los cuales vivimos nuestras vidas. Éste es quizás uno de los factores que atraen gente hacia la hermenéutica: promete una explicación de esta incapacidad, quizás un remedio, o la sustitución de la aspiración de aplicar la ciencia al hombre por otra más atractiva y que es menos probable que defraude.

Pero esta doble asimetría enorme —un tipo de conocimiento funciona y todos los demás no (o, mejor dicho, no lo hacen ni remotamente con la misma efectividad), y funciona en una esfera de la vida y en otras no, por lo menos hasta el momento actual— instala el telón de fondo contra el cual debemos vivir y pensar. La doctrina

de la simetría, formulada en términos hermenéuticos, niega esto e imposibilita así cualquier pensamiento realista. No se puede pensar bien cuando se empieza por cerrar los ojos a la realidad. La igualdad hermenéutica de todos los sistemas de significados nos imposibilita formular, y no digamos responder, la cuestión de por qué el mundo es tan asimétrico, por qué hay un afán tan desesperado por emular el éxito de un tipo de cognición, y por qué hay discrepancia entre campos en los cuales el éxito se ha conseguido y otros en los que está ausente. La verdadera y más grande objeción al relativismo no es que proponga una solución falsa (aunque lo hace), sino que nos impide incluso ver y formular nuestro problema.

La desgana contumaz y a veces extravagante de enfrentarse al hecho central de nuestro tiempo —justificándola con el argumento fácil de que los hombres viven mediante significados culturales, que los significados culturales son primordiales y se confirman a sí mismos, y por lo tanto que todas las culturas son cognitivamente iguales, por lo que el hecho central de nuestro tiempo podría no haber sucedido aunque sucediera— es uno de los principales defectos del simetricismo hermenéutico, pero no el único. Otro importante es la propensión constante y profundamente inherente a tal pensamiento hacia el idealismo. Con ello me refiero al menosprecio de las presiones coactivas y económicas en la sociedad y la sobrevaloración de las conceptuales. Esto es curioso, toda vez que los hermeneutas (en todo caso, en el mundo posterior a 1945) tienden a situarse a la izquierda, o en cualquier caso a menudo se oponen críticamente al orden establecido. Cabría esperar que fueran sumamente perceptivos hacia las formas de control coactivo y económico, y hacia la manera en que los legisladores de una sociedad monopolizan las palancas de la economía y del poder para retener y reforzar sus propias posiciones. Cabría esperar que fueran conscientes de la manera en que la coerción política y económica garantiza e impone los significados, y no que se centraran principalmente, o incluso exclusivamente, en el modo en que los significados se usan para reforzar la desigualdad política y económica. Pero los hermeneutas no parecen interesarse mucho por las estructuras políticas y económicas: lo que realmente

llama y retiene su atención es la dominación por los símbolos y por el discurso. Se preocupan enormemente por la manera en que los conceptos *presionan*, y prestan poca atención a otras formas de coerción tal vez más importantes. Su actitud engendra una percepción selectiva que, en efecto, hace caso omiso de esas otras presiones, o que incluso por implicación niega su existencia. Si vivimos en un mundo de significados, y los significados agotan el mundo ¿dónde cabría la coerción por el látigo, la pistola o el hambre? El mundo acogedor del sabio ricacho sustituye al duro mundo externo.

Es indudablemente cierto que los conceptos presionan. Los conceptos, el abanico de ideas existentes, todo lo que un lenguaje determinado sugiere y todo lo que es inexpresable en él, todo eso forma parte de los mecanismos de control social de una sociedad determinada. Lo que *no* resulta obvio es precisamente cuán importante sea la parte que juega la presión conceptual en comparación con las presiones políticas o económicas. No hay razón para suponer que la misma respuesta valga para todos los tiempos y para todos los lugares.

Lo que es evidente es que la presión conceptual no es el *único* mecanismo operativo. La sociedad rusa, por ejemplo, se transformó radicalmente entre 1916 y 1918 como resultado de los acontecimientos de 1917; o la sociedad alemana entre 1944 y 1946 como resultado de la derrota de 1945. El poder cambió de manos; la identidad de los que podían matar y de los que podían ser matados se alteró radicalmente. Pero no hay razón para suponer que el mundo conceptual del ruso o del alemán corriente cambiara tanto, o tan rápidamente, durante el mismo período: probablemente cambió un poco por el impacto de los acontecimientos, mas es improbable que, en la mayoría de la gente, hubiera cambiado profundamente. Difícilmente podrían transformarse sus ideas con tanta rapidez. Pero la sociedad, y sobre todo su estructura de autoridad, sí cambió del todo. Evidentemente, los profundos cambios en las estructuras de la autoridad no pueden atribuirse a unos pequeños (como mucho) y provisionales cambios iniciales en los sistemas de significados. Es obvio que estas transformaciones tan dramáticas se produjeron por un cambio de manos de los medios de coerción física, como resulta-

do de una revolución en un caso, de una guerra perdida en el otro, y *no* por ninguna transformación semántica. Lo que contaba era quién sostenía el arma y quién no. Suponer lo contrario es abandonarse a una forma absurda de idealismo. Es tan sólo la formulación abstracta y ahistórica de la doctrina hermenéutica lo que oscurece su necedad total.

Los hermeneutas tienden a deslizarse sigilosamente desde la percepción perfectamente válida de que los conceptos presionan, a la doctrina idealista, o más bien suposición operacional, completamente insostenible, de que *sólo* los conceptos presionan. ¿Por qué? ¿Será por la vanidad del intelectual y por el placer de pensar que sus propios instrumentos, esto es, sus ideas, son los que realmente controlan el orden social y dirigen el curso de la historia? Siempre sospeché que ésta era una de las raíces del idealismo sociológico, desde Hegel en adelante. ¿O será por el hecho de que las estructuras conceptuales son mucho más fácilmente accesibles, sobre todo en el período poscolonial? Por una suprema ironía, lo que parece haber precipitado a los antropólogos al talante «hermenéutico» es precisamente una condición social que fue de hecho *producida* por la asimetría del poder cognitivo, el desbaratamiento de las sociedades tradicionales, el mestizaje cultural ubicuo (que Geertz observa al comentar la complejidad a que se enfrenta el antropólogo actual): las estructuras sociales se han vuelto tan complejas y enmarañadas que son muy difíciles de comprender. Pero esto no significa que no existan, o que puedan reducirse a sistemas de significados.

No significa que las estructuras objetivas no existan o que no sean importantes. El estado poscolonial es a menudo un estado ideológico, empeñado en sostener absurdas pretensiones relativas a su sociedad: que el tribalismo se ha superado, que los antagonismos de clase ya se han acabado y que las minorías rebeldes no existen pues se han adherido afectuosamente al grupo dominante. De hecho, el nuevo oficial de distrito se siente muy inseguro porque tiene que cumplir con la delicada función de equilibrar las presiones locales y las intrigas de la jerarquía de la cual es miembro, y en calidad de la cual obtiene grandes privilegios que desea retener a toda costa. Lo

último que desea es un investigador extranjero que venga a meter las narices en su territorio, socavando su autoridad al pasar descaradamente de ella —puesto que no puede impedírsele que se vuelva a su propia sociedad ni que visite a quien le venga en gana—, y poniendo por lo tanto en peligro al oficial con su posterior informe según el cual el tribalismo abunda, las diferencias de clases son enormes y muy agudamente sentidas, y las minorías étnicas están resentidamente descontentas. Como que no puede permitirse que redacte tal informe, se ponen obstáculos en su camino.

Es posible, pues, que el investigador a quien tanto se ha estorbado dirija su atención, con pesar o con alegría, según el caso, pero fuere como sea sin mucha alternativa, hacia el sistema de significados, que puede confeccionar él solo (sobre todo si su libro consiste en su mayor parte en reflexiones sobre lo difícil que resulta aprehenderlos y articularlos, o comunicarlos cuando se han entendido, y cuán profunda es su angustia mientras soporta esta situación). En el peor de los casos puede que elija centrarse en un informante especial, al cual puede llevar a algún lugar en el que el oficial de distrito no pueda interferir. Hay una vieja teoría según la cual los antropólogos americanos eran *culturales* porque de lo que se trataba era de recoger la cultura de los amerindios, cuya estructura política no importaba mucho en todo caso, mientras que los antropólogos británicos y franceses eran *sociales* porque trabajaban en imperios que se gobernaban de forma indirecta, y en los cuales las estructuras locales eran bastante importantes. El gobierno indirecto desproveía al rajá o emir local de parte de su poder, pero le animaba a que aumentara y acentuara su pompa y ceremonial, haciendo mucho más visible la estructura ritualmente exagerada. Si esto es así, la descolonización ha hecho oscilar la balanza a favor de lo cultural y en contra de lo social al oscurecer lo último y hacer que su investigación sea peligrosa, de forma que es cierto que hay una conexión entre la descolonización y el giro hermenéutico, sin bien no exactamente la que normalmente se invoca.

Otro factor importante es probablemente metodológico. Los hermeneutas han forjado un instrumento que deben usar, y tienen un in-

terés en que ningún instrumento rival sea indispensable. La interpretación puede, por sí misma, captar sistemas de significados, pero simplemente no puede, por sí misma, aprehender estructuras objetivas políticas, económicas u otras. Un mismo sistema de significados puede ser compatible con cualquier número de estructuras de poder o de riqueza, y por lo tanto no puede decirnos cuál de ellas es la que realmente surte efecto. Estando así las cosas, el hermeneuta, en su interés por desplegar su instrumento favorito o incluso único, tratará de minimizar en la práctica la importancia de estos otros elementos no conceptuales, o sostendrá que no son sino el producto, artefacto o reflexión de estos elementos, sin ninguna existencia real independiente. En otras palabras, adoptará una posición idealista, aunque la expresará en términos semánticos ultramodernos. La hermenéutica es el nombre moderno del idealismo.

Éstos son ya suficientes crímenes. La postura hermenéutica, ya sea en su formulación antigua, relativamente moderada, o en su más extrema forma «posmoderna», disminuye en quienes la sostienen la percepción del problema central de nuestro tiempo, prejuzga varias cuestiones fácticas implicadas en él, y obliga a sus adeptos a dar explicaciones de los órdenes sociales severamente inclinadas hacia una interpretación idealista, sin aportar ninguna prueba para tal conclusión. Al final, la algaraza de la dominación simbólica oscurece inevitablemente la realidad de otras formas de coacción tal vez más importantes.

Hay otra acusación un tanto irónica que puede dirigirse contra las modas posmodernas e «interpretativas». Con toda la centralidad que se atribuye al «significado», con todo el jaleo que se arma a su alrededor, este estilo de investigación no hace avanzar de hecho nuestra comprensión del papel y naturaleza del significado en la vida, sino que, en todo caso, la retarda. El significado es por supuesto una cosa difícil a investigar; es demasiado omnipresente. Cualquier objeto, literalmente cualquier cosa, tiene que ser identificada y caracterizada antes de que pueda incluso ser pensada; pero atribuir características a algo es desplegar los propios «significados». El significado se encuentra en el mismo punto de arranque, dispuesto a

desconcertarnos y a subrayar la circularidad de cualquier procedimiento que adoptemos.

Sin embargo, a pesar de este tipo de dificultad, hay preguntas a hacer, investigaciones a emprender. Pero la antropología «interpretativa» tiende, extrañamente, a dar la noción y naturaleza del significado por descontada, como dada, como fundamental. Los desarrollos más salvajes de esta moda usan la noción de significado más como una técnica de estupefacción, excitación y atolondramiento que como un punto de partida para pensar seriamente. Hay cuestiones importantes relacionadas con las tipologías de significados, acerca de qué significados pueden ser culturalmente privados y cuáles, por el contrario, cruzan fronteras culturales; de los criterios para demostrar esto, etc. Hay lugar para una gramática generativa de los significados. ¿Qué significados son obligatorios y por qué? ¿Y cuáles son opcionales? Éstas son cuestiones fascinantes y difíciles. Pero es ocioso esperar alguna luz o avance acerca de estos problemas cuando el texto que se tiene entre manos parece tener la intención de fustigar a su lector —y al autor, probablemente— para que alcance un éxtasis de excitación y perplejidad, no sin un deje de culpa por el hecho de que hubo una vez en que la claridad y la unicidad de significado y la lucha por la objetividad estaban ligadas a la dominación política, o a la represión de la mujer... y de que la distinción sujeto-objeto en la escritura reaparece, por muy duramente que intentemos oscurecerla, de forma que siempre podemos acabar en los gozos de la culpa.

Decir todo esto no es, por supuesto, negar los axiomas básicos de los cuales nació (por exageración acrítica) toda esta postura. Es cierto, en efecto, que los significados que prevalecen en una cultura determinada no son todos ellos inmediata y fácilmente traducibles a los de otra, y a veces no son traducibles en absoluto; es cierto que la identificación de estos significados presupone familiaridad con el contexto y que los significados juegan un papel importante pero variable (cuyo grado, sin embargo, no debe prejuzgarse sin una investigación concreta) en el mantenimiento de un orden social dado. Todo esto es cierto, aunque no exactamente original. Los antropólo-

gos han practicado técnicas «interpretativas» desde que se han expresado en prosa: tal *era* su prosa. Lo que pasa es que no armaron tanto follón con ello. El mismo Geertz cita pasajes de Evans-Pritchard, de cuya neta lucidez se ríe, para mostrar que éste identificaba la aprehensión de los conceptos locales con la comprensión de una sociedad.[57] ¿Dónde está entonces la novedad?

El ensayo anti-anti-relativista de Geertz arroja luz sobre los peligros del relativismo. Pero, desgraciadamente, se queda uno con la fuerte impresión de que no es que él haya visto a través de la falsedad de la amenaza, como pretende, y que haya desenmascarado un dragón de papel, sino, más bien, que sencillamente no ha visto el problema. Si el conocimiento y la moralidad están intrínsecamente limitados por la cultura, o arraigados en ella, ¿qué sucede en una situación de Torre de Babel, en que las culturas están sometidas a un rápido flujo y tan mezcladas que no puede decirse dónde empieza una y dónde termina la otra (una complejidad en la que, en otros contextos, él mismo insiste)? Si así es como están las cosas (y así es), pero no hay ningún ancladero fuera de la cultura, la única opción que queda es un relativismo fatal. Tal vez sea así, por lo menos en algunos campos; pero es absurdo pretender que no constituye ningún problema, y que constituye una ansiedad autoprovocada.

El hecho de que una cultura ajena —o incluso una subcultura próxima— pueda tener significados no inmediatamente inteligibles al observador externo, quien deberá adquirirlos antes de que pueda «comprender», es un viejo tópico. Si tal investigación «interpretativa» se combina con observaciones de las estructuras públicas intraculturales —coerción, sustento—, no hay nada nuevo. Lo que confiere a la antropología interpretativa su aire de originalidad es la insinuación de que esta interpretación es todo lo que hay que hacer o, en cualquier caso, que es muy, muy central. En la forma exagerada e histérica que toma cuando se convierte en «posmodernismo», esto se convierte en una especie de caza de brujas, o exorcismo, o purificación de cualquier vestigio que quede del observador que interfería o dominaba con sus aspi-

57. Geertz, íd.

raciones a la objetividad, una autoexcoriación que se hace aún más excitante mediante confesiones bienaventuradas de fracasos fatales.

Lo uno o lo otro: o bien hay hechos objetivos así como explicaciones de significados, o bien no los hay. Si los hay, ¿dónde está la novedad? Sólo se encuentra en el embalaje estilístico. Pero si la pretensión es que no hay hechos objetivos, entonces es simplemente falsa. No se pueden investigar los significados idiosincrásicos sin ubicarlos en el contexto de *la naturaleza tal como la ve nuestra cultura científica*, y, en particular, en el contexto de las impresionantes desigualdades de poder de los diversos estilos cognitivos. Estos tardíos descolonizadores-después-del-acontecimiento, tan susceptibles a las desigualdades de poder, parecen extrañamente ciegos a la más importante de todas ellas.

En la práctica, tienden a oscurecer la cuestión del papel relativo de los significados y hechos externos. Por ejemplo, la idea clave del *Negara*[58] de Geertz es que el Estado balinés era un teatro que ofrecía significados a sus espectadores, y de ahí que no deba confundirse o identificarse con el otro tipo de Estado que coacciona a sus súbditos mediante el pago de impuestos. Esto es lo que el argumento que sostiene subraya repetidamente. Pero si leemos la letra pequeña, vemos que, después de todo, esto no habría funcionado, ni siquiera en Bali, si el Estado, teatral o no, no poseyera la capacidad de coaccionar. Luego al final volvemos al punto del que habíamos partido...

O, de nuevo, en el volumen colectivo que hemos usado como texto posmoderno, Rabinow, al invitar con razón a sus colegas a centrarse en la «política de pasillos» académica en vez de armar ruido por un anticolonialismo que ya no les concierne, observa, para animarlos a hacer un poco de desenmascaramiento valiente:[59]

> Sabemos que una de las tácticas más corrientes de un grupo elitista es negarse a discutir cuestiones que les son desagradables, y etiquetarlas de vulgares o carentes de interés.

58. C. Geertz, *Negara: The Theatre State of 19th Century Bali*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980.

59. Rabinow, íd.

Observemos el confiado «sabemos». Observemos también que lo que aquí se ofrece es una generalización transcultural, que no respeta idiosincrasias culturales de significados, que pretende ofrecer una verdad objetiva, externa, independiente de los significados locales. Luego parece que, después de todo, tal cosa es posible, por lo menos cuando se usa para despellejar a los objetivistas. Pero si lo es, ¿no deberían darnos más información sobre los límites entre este hecho o tendencia objetiva meramente sociológica y esas manifestaciones elusivas del «otro» que sólo pueden abordarse por la —cómo era eso— heteroglosia posmoderna...?

Embrollos e incoherencias de esa suerte abundan en la obra. El «interpretativismo» y el pro-relativismo han labrado el terreno, y ésta es la cosecha.

Resumiendo: las sociedades humanas son una interacción compleja de factores externos —coacción, producción— y de significados internos. Hasta aquí parece que no hay duda. La naturaleza precisa de esta interacción no puede prejuzgarse, con anterioridad a una investigación, en favor del predominio de elementos semánticos o «culturales». El principal hecho acerca del mundo tal como está hoy en día es que sufre una transición fundamental a consecuencia de una asimetría profunda y no bien comprendida entre un estilo cultural inconfundible y todos los demás.

El posmodernismo es un movimiento que, además de defectos contingentes —oscuridad, presunción, capricho, teatralidad—, comete errores importantes en el método que recomienda: su predilección por el relativismo y su atención preferente por la idiosincrasia semántica lo ciegan a los aspectos no semánticos de la sociedad y a la importantísima y absolutamente extendida asimetría en el poder cognitivo y económico de la situación mundial.

El relativismo a que aspira no tiene, ni puede tener, ningún tipo de programa, ni en la política ni tan siquiera en la investigación. Para empezar, es una afectación: esos que lo proponen o que lo defienden de sus críticos continúan, al enfrentarse a cualquier problema serio en el que sus intereses reales estén en juego, actuando con la suposición no relativista de que una visión particular es cogniti-

vamente mucho más efectiva que otras. Aun cuando concedamos que los practicantes del «posmodernismo» vayan muy lejos en la dirección de abandonar la investigación y la teoría y de sustituirlas por una tentativa por traer el propio objeto, el «significado del otro», para que hable por sí mismo, al final no pueden sino retornar a una investigación que coloca al objeto en el contexto del mundo tal como lo concibe la única cultura «científica» dominante.

Pero el relativismo simplemente no es viable como una actitud social o política. Por un lado, ofende a las propias culturas cuya igualdad pretende establecer con la hermenéutica: *ellas* están ansiosas por adquirir el poder tecnológico y, además, por lo menos algunas de ellas (las propensas al «fundamentalismo») repudiarían con vehemencia y con razón cualquier intento por reinterpretar sus propias convicciones en un tono relativista. Lo que creen lo creen en serio. Por otro lado, el relativismo no respeta un hecho acerca del mundo al que, en otros contextos, recurre: la naturaleza inestable, enmarañada y solapada, de las «culturas». No podemos aconsejar que la gente haga en Roma lo que hacen los romanos cuando Roma ya no tiene unos límites estables o únicos.*

No será fácil superar el desbarajuste causado por la dominación de un estilo cognitivo y tecnológico, y ciertamente no lo haremos aquí. Pero un relativismo fácil no va a ayudarnos. Es una afectación, especialmente atractiva entre los provincianos más ingenuos de las culturas privilegiadas, quienes suponen que esta inversión de su previo punto de vista les va a ayudar, de golpe y porrazo, a expiar sus privilegios, a entender a los otros y a sí mismos, y a comprender nuestra difícil situación común. No es, desgraciadamente, tan fácil.

El posmodernismo como tal no importa mucho. Es un capricho que debe su atracción a su aparente novedad y genuina oscuridad, y pasará bastante pronto, como sucede con estas modas. Pero es un espécimen del relativismo, y el relativismo sí que importa. El relativismo no es censurable porque implique el nihilismo moral (que lo

* De acuerdo con el antiguo proverbio: *Roma cum sis, romano vivito more* (Cuando estés en Roma vive al estilo romano) equivalente a nuestro «allí donde fueres haz lo que vieres» [T.].

hace); el nihilismo moral puede ser difícil de eludir en cualquier caso. Es censurable porque conduce al nihilismo *cognitivo*, el cual es simplemente falso, y también porque posiblemente tergiversa la manera en que realmente entendemos las culturas y sociedades. Niega y oscurece las tremendas diferencias en la cognición y en el poder técnico, diferencias cruciales para la comprensión del desarrollo actual de la sociedad humana. Una visión que oscurece lo más importante *no puede* ser buena.

Los personajes

Un buen drama de *impasse* puede, como el *Huis Clos* de Sartre, tener tres personajes cuya mutua relación sea un punto muerto doloroso e inestable, pero ineludible. Ya hemos presentado a dos de ellos. Son enormemente desproporcionados en escala e importancia. El fundamentalismo islámico es un movimiento socialmente fortaleciente, enormemente simple, poderoso, terrenal, a veces cruel, absorbente, que ofrece un sentido de dirección y de orientación a millones de hombres y mujeres, muchos de los cuales llevan vidas de amarga pobreza y que están sujetos a una opresión cruel. Les permite adaptarse a una nueva sociedad de masas identificándose con la vieja y bien establecida «alta cultura» de su propia fe, y explicando su propia privación y humillación como un castigo por haber abandonado el verdadero camino, y no como una consecuencia de no haberlo encontrado jamás; el desbarajuste y la desorientación se reconvierten, de este modo, en un ascenso social y moral, en la conquista de una identidad y de una dignidad.

El posmodernismo, por el contrario, es un capricho tortuoso, algo afectado, practicado todo lo más por algún académico de vida aceptablemente protegida; muchas de sus partes son inteligibles sólo y como mucho (y a menudo con dificultad) para quienes dominen a la perfección las sutilezas de tres o cuatro disciplinas académicas abstrusas, y en su mayor parte no es inteligible para nadie en absoluto. Pero resulta que es la forma actualmente de moda del rela-

tivismo, y el relativismo como tal es una opción intelectual importante, y que continuará persiguiéndonos, aunque la forma que adopte variará —probablemente a gran velocidad— con los rápidos giros de las modas académicas. Nos hemos aproximado al relativismo a través de su avatar actual en provecho de cierta concreción.

Y, con todo, aun siendo tan incomparables, las dos muestras elegidas ofrecen un claro contraste en la lógica de sus ideas. Primero tenemos un monoteísmo simple e intransigente, que sostiene que Dios ha hecho que su voluntad sea fácilmente accesible y conocida por el mundo, y que su voluntad debe cumplirse y constituir la única base posible para un único orden social justo y legítimo. Una autoridad absoluta, rigurosamente externa a este mundo y a sus varias culturas, dicta su voluntad a su creación: y esta voluntad trascendente obtiene su legitimidad, precisamente, en su origen absoluto, externo e inmaculado. La firmeza, simplicidad e inteligibilidad de la doctrina le confiere dignidad. Millones de personas encuentran satisfactorio vivir bajo sus reglas: esto tiene que significar algo.

Después tenemos un movimiento que niega la misma posibilidad de validez y autoridad externas. Es verdad que es especialmente insistente en esta negativa cuando la afirmación contraria de tal validez externa procede de colegas no relativistas *de su propia sociedad*. El pudor relativista y, por otro lado, la expiación de la culpa excolonial le impide insistir en este punto ante miembros de *otras* culturas. El absolutismo de los *otros* recibe un trato favorecido y una simpatía calurosa muy próxima a la aprobación.

El conocimiento o la moralidad fuera de la cultura es, afirma, una quimera: cada cultura debe desarrollar su propio conocimiento y su propia moralidad. Los significados son inconmensurables, los significados están culturalmente construidos y, por lo tanto, todas las culturas son iguales. La investigación comparada de culturas o semánticas sólo es posible si se respeta la dignidad e igualdad de la «otra» cultura. Caracterizarla y analizarla minuciosamente con lucidez y confianza constituiría, por lo menos, su devaluación implícita. Por lo tanto, tiene que estudiarse con una oscuridad temblorosa, desde perspectivas confusas y contradictorias. La oscuridad se con-

vierte así no sólo en un signo de supuesta profundidad, sino también de respeto intercultural y de abstención de dominio.

El primero de estos dos movimientos es profundamente asimétrico en su visión de la situación ideológica global: no hay más Dios que Dios. Todos los demás dioses y profetas son falsos, si bien puede concederse el status de clientes protegidos (aunque en el pasado también humillados) a una selección rigurosamente limitada de religiones del Libro. A los idólatras, por lo menos en principio y de acuerdo con la visión oficial y no repudiada del credo, hay que darles a escoger entre la conversión o la espada. Cabe temer que no les sirviera de mucho gritar que sus significados idólatras son tan legítimos como cualquier otro, pues académicos occidentales muy prestigiosos han demostrado definitivamente que todos los significados son iguales y todas las culturas se autovalidan, y que por lo tanto no deberían ser pasados a filo de espada. El verdugo no se habría ablandado por una cita de Wittgenstein. De hecho, las conversiones a la fuerza de los idólatras no han sido muy visibles, por la razón que sea. Pero las condenas a muerte por apostasía sí se han dado (aun cuando no se hayan llevado a cabo); una de ellas, notoriamente, contra un apóstata que reside fuera de la jurisdicción normalmente reconocida de la autoridad que pronuncia el veredicto.

La relación entre estos dos personajes del drama es interesante. Los hermeneuto-relativistas están verdaderamente impacientes por mostrar su tolerancia universal y ecuménica y su comprensión de culturas ajenas. Cuanto más ajenas, cuanto más sorprendentes y perturbadoras sean a los filisteos, a los que consideran provincianos de su propia sociedad, mejor. Mucho, muchísimo mejor, pues cuanto más sorprendente sea el otro, su comprensión subrayará más la superioridad del hermeneuta iluminado dentro de su propia sociedad. Cuanto más difícil sea la comprensión, cuanto más repelente sea el objeto destinado a la bendición hermenéutica, mayor es el triunfo, la iluminación y la penetración del posmoderno interpretacionista. Sin embargo, nuestro hermeneuta tiene que moverse con algo de sigilo por el hecho de que esos mismos a quienes tan dispuestamente toleraría y comprendería no siempre son tan tolerantes como él. El relati-

vista suscribe el absolutismo de los otros de tal modo que su relativismo acarrea un absolutismo que también lo contradice. Dejémosle con ese problema: no hay forma de salir de él.

Los fundamentalistas, por otro lado, no se preocupan mucho por nuestros relativistas. Dudo que les dediquen muchos pensamientos. Lo que han observado es que la sociedad que abriga a los hermeneutas, como que también abriga mucho más (pues se lo puede permitir), está impregnada de pluralismo, duda, indiferencia e incapacidad de tomarse seriamente su propia fe y practicarla al completo. No están muy seguros de si la detestan por su tolerancia o de si la censuran por no ser suficientemente tolerante, especialmente hacia su propia intransigencia: es fácil que se sientan invadidos por estos dos sentimientos alternativamente. Esos intelectuales musulmanes residentes en Occidente que suscribieron la sentencia de muerte por apostasía y blasfemia de un novelista musulmán detestaron a la sociedad que los acoge por su tolerancia ecléctica al mismo tiempo que, sin embargo, se molestaron por la resistencia de aquélla a suscribir o tolerar la imposición de una ley severa a su correligionario.

Ésta es, por supuesto, la visión de conjunto. Lógicamente, hay grandes variaciones en el detalle. Hay algunos entre ellos que defienden su fe de un modo personalmente tolerante y racional, que prestan atención a los argumentos de los que no aceptan sus premisas y prefieren mantener una discusión racional con ellos en vez de simplemente excluirlos en virtud de su punto de partida intelectual.

El tercer hombre

Hay una tercera posición en este juego o drama. Una posición que comparte algo con cada uno de los dos protagonistas previos, pero que también está dotada de aspectos que la separan profundamente de ellos. ¿Cuál es?

Es una posición que, como la de los fundamentalistas religiosos, se compromete firmemente a rechazar el relativismo. Se declara a

favor de la idea de que *hay* un conocimiento externo, objetivo, transcultural: que *hay*, en efecto, «conocimiento más allá de la cultura». Es cierto que todo conocimiento tiene que articularse en algún idioma, pero hay idiomas capaces de formular cuestiones de tal modo que las respuestas ya no vengan dictadas por las características internas del idioma o de la cultura que lo posee, sino, al contrario, por una realidad independiente. La capacidad de cognición para ir más allá de los límites de cualquier embrión cultural y alcanzar formas de conocimiento válidas para *todos* —y, dicho sea de paso, una comprensión de la naturaleza que conduce a una tecnología sumamente poderosa— constituye *el* hecho central de nuestras condiciones sociales comunes.

Esta posición, por otro lado, también tiene algo en común con nuestros relativistas: no cree en la existencia de una *revelación* sustantiva, final, transmundana. Cree en la existencia de un conocimiento que trasciende a la *cultura* y también se declara a favor del origen mundano del conocimiento y de su *status* falible; pero rechaza firmemente la idea misma de *revelación*. No permite que ninguna cultura valide una parte de sí misma con autoridad final, o que decrete que alguna afirmación sustancial sea privilegiada y quede exenta de análisis.

Por lo que respecta a su situación social, este punto de vista se encuentra también a medio camino entre los otros dos. No puede afirmar que constituya la fe reconocida y sistematizada de millones de personas; ni tampoco puede, con toda franqueza, afirmar que apoye a grandes masas de gente corriente, que sea fácilmente inteligible para ellos, que se exprese en términos que entienden los hombres que viven cara a cara la cruda realidad de la vida cotidiana, y que los ayude a soportar sus dolorosas experiencias.

Por otro lado, es ciertamente más que un antojo académico pasajero. Esbozada en un principio en el curso de la revolución científica del siglo XVII, y desarrollada en detalle en el XVIII, la posición que podríamos llamar «fundamentalismo secular ilustrado» se ha convertido en el código de conducta cognitiva no escrito pero ampliamente reconocido de muchos intelectuales, aunque no de todos, de

la civilización científico-industrial. Los filósofos saben cómo descifrarlo, aunque de ningún modo lo suscriban hoy todos. Recientemente ha caído en desuso entre muchos de ellos. Es relativamente fácil de formular, aunque tal vez no con completa precisión, y sin embargo sumamente difícil de demostrar su autoridad.

¿Cómo puede esta posición negar la posibilidad de una revelación del exterior y sin embargo afirmar que hay un conocimiento transcultural y externo? Ésta es, en efecto, la pregunta crucial. Primero, una confesión.

Suponga el lector que, *per impossibile*, yo tuviera aproximadamente las aptitudes intelectuales que tengo, pero ningún conocimiento positivo en absoluto de este mundo: que estuviera dotado con más o menos el mismo tipo de disposiciones y expectativas con que de hecho lo estoy, pero sin ninguna información concreta, señaladamente sobre los campos que me interesan en especial, los de las sociedades e historia humanas. En otras palabras, concédanme una variante del juego, recientemente de moda, del Velo de la Ignorancia. Supongan luego que, en esta condición, alguien me dijera que existe efectivamente un planeta Tierra, bastante poblado, cuyos habitantes se subdividen en varias sociedades y culturas. Supongan además que luego se me pide que conjeture cuál es la situación en la Tierra, especialmente en este tema de cognición y creencia.

Mi respuesta, basada en adivinanzas y en credibilidad *a priori* (no tengo, *ex hypothesi*, ninguna información real), estaría probablemente cerca de la imagen que ofrece algún relativista hermenéutico moderado, aunque espero que yo la expresaría en una prosa más lúcida; en todo caso la convertiría en mi punto de arranque. Una vez se me hubiera dicho que hay una diversidad cultural sobre la tierra, aventuraría la conjetura de que cada cultura tiene su propio modo conceptual de tratar y clasificar las cosas, que cada una tiene sus propias normas de propiedad cognitiva y moral, que cada cultura es internamente un sistema más o menos coherente, pero que, si bien la comunicación parcial entre ellas es posible si la realizaran por antropólogos poetas (no se concibe ningún otro tipo) sensibles y hábiles, sencillamente no tiene sentido preguntarse cuál de los distintos

esquemas conceptuales es el «correcto», y que juzgar cualquiera de ellos en función de otro sería un solecismo que toda persona civilizada y sofisticada debería evitar. Ésta sería mi conjetura, y no creo que mi respuesta fuera una primera conjetura demasiado desacertada en lo que atañe a nuestro planeta antes de la Era Axial, antes de alguna fecha que se encuentre en la primera mitad del primer milenio a. de J.C.

Esto es lo que yo *esperaría* encontrarme. Me parece de lo más razonable tener una expectativa de tal índole.

Pero da la casualidad de que ni soy extraño a este mundo, ni estoy desprovisto de todo conocimiento relativo a su organización interna e historia. Sobre estas materias dispongo de una buena cantidad de información, pues ya hace algún tiempo que ando por ahí y, por si les interesa, he tenido siempre un interés profesional sostenido hacia ellas. Y el hecho por sí solo más contundente, hasta demoledor, del mundo en el que vivo es que el conocimiento real y transcultural existe. Podría no haberlo creído jamás posible *a priori*, porque tengo bastante familiaridad con los poderosos argumentos que se proponen mostrar que ningún conocimiento transcultural es posible; y también me encuentro bastante a gusto en la filosofía, y conozco bien argumentos muy fuertes que muestran que ningún conocimiento absoluto es posible. En consecuencia, y a falta de una abrumadora cantidad de pruebas contrarias, respetaría las conclusiones de estos argumentos impresionantes y sólidos. Esperaría que la humanidad viviera en una serie de embriones culturales cuasi-cognitivos autosuficientes, y que cada cual suscribiera sus propios valores y prácticas y despreciara o maldijera a los de los demás. Podría compartir con David Hume la preferencia por las culturas tradicionales que se basan en historias y rituales y son tolerantes con la diversidad, en la medida que opuestas a las religiones doctrinales y escriturarias ansiosas por convertir a todo rival. Imaginaría que cada cultura poseyera una cantidad suficiente de conocimiento práctico que le permitiera sobrevivir en su medio particular, pero no esperaría que fuera capaz de extender este puente cognitivo hasta alcanzar una comprensión de la naturaleza verdaderamente amplia, poderosa

y acumulativa («ciencia»). De hecho, la humanidad vivió precisamente en este estado durante mucho tiempo.

Pero ésta no es la situación con que de hecho nos encontramos. Resulta que vivimos en un mundo en el cual un modo de conocimiento, aunque haya surgido en una cultura, ha sido adoptado por todas ellas a enorme velocidad y con gran afán, y está desorganizando a muchas y transformando totalmente el medio en el cual viven los hombres.

Esto es sencillamente un hecho. No es que sea un inocentón frente a él, pues las consecuencias de este aplastante hecho son muy variopintas, algunas apasionantes, pero muchas aterradoras. Pero intento comprender lo que presupone e implica, pues una gran parte de él *es* bastante misteriosa, y todo él es importante: nadie sabe a ciencia cierta cómo y cuándo funciona este modo cognitivo increíblemente poderoso, nadie sabe exactamente cómo surgió, nadie sabe cuáles serán sus implicaciones sociales futuras. Su existencia, sin embargo, no está en duda, aunque su naturaleza general, su explicación y sus consecuencias sean aún sumamente discutibles. La filosofía se ha ocupado mucho de este problema durante los últimos tres siglos (aunque raramente sus practicantes se han mostrado totalmente claros al respecto; menos aún los últimos) y la teoría sociológica nació en gran parte de esta serie de cuestiones.

Con ligera sorpresa mía, me encuentro con que ha surgido, con base en la sociedad más afectada por la transformación vital del conocimiento genuino, un extenso movimiento que niega no ya la respuesta que yo pudiera dar a estos problemas —sabe Dios que no tengo ninguna confianza hacia ninguna respuesta que yo pueda ofrecer a esta cuestión— sino, más bien, incluso la existencia misma del *problema*, y que pretende ver un mundo en el cual ni siquiera se plantea la cuestión.

Mi sorpresa es relativa porque por extraño que sea el fenómeno intelectualmente, socialmente no es tan asombroso. La superioridad absoluta de este nuevo modo de cognición, y la manera en que desorganiza la red de creencias de la sociedad en que aparece, han producido una serie de reacciones en contra que pueden genéricamente

denominarse «romanticismo». Cuanta mayor seguridad tenga una sociedad acerca de la posesión del nuevo conocimiento, cuanto más firmemente se comprometa a usarlo y se impregne de él, más fácil será que produzca pensadores que se den la vuelta y muerdan la mano que les alimenta. En las sociedades modernizadas precariamente, cuyo control sobre los nuevos beneficios es incierto, tal vez no sea tan fácil entregarse a una orgía de palos a la ciencia, aunque no se descarte; y, además, es también menos fácil que tengan los avíos intelectuales extras que ello requiere. Pero un país industrial verdaderamente rico, en el cual las cañerías conceptuales están instaladas por doquier y funcionan silenciosa, discreta y casi impecablemente, se puede permitir y se permite el lujo de renunciar a ellas y censurarlas, de volver a la antigua sencillez, o en todo caso de proclamar que la antigua sencillez y los nuevos lujos son poco más o menos lo mismo: en última instancia, que no debe valorarse lo uno por encima de lo otro, que a cada cual debe juzgársele según sus propios criterios, que ningún criterio existe más allá de la cultura, y que todas las culturas constituyen sus propias justificaciones... El relativismo, básicamente una afectación, es más atractivo en los lugares en que es menos relevante, en los lugares que más se han beneficiado de la naturaleza *a*simétrica del conocimiento.

Fundamentalismo racionalista

El fundamentalismo racionalista ilustrado, del cual soy un humilde partidario, rechaza cualquier revelación sustantiva. Rechaza esta absolutización sustantiva tan característica de algunas religiones universales postaxiales que atribuyen una categoría y autoridad transmundanas y transculturales a algunos valores y afirmaciones sustantivas; y, aunque sólo sea en este sentido, se parece a nuestros relativistas.

Pero aunque es cierto que no absolutiza ninguna convicción sustantiva —ninguna afirmación de que esto o lo otro tiene que ser absolutamente *así*— sí absolutiza algunos principios formales, de pro-

cedimiento podríamos decir, del conocimiento y tal vez también (especialmente en su versión kantiana) de la valoración moral. Tenemos que proceder de un cierto modo en nuestras investigaciones; y este principio es ciertamente transcultural —no tiene obligaciones para con ninguna cultura— e incluso, en cierto sentido, transmundano. ¡Sea cual fuere el mundo en que pudiéramos encontrarnos, sólo podría haber un modo de proceder a su exploración!

Absolutista y no relativista en el procedimiento, y permanentemente *attentiste*, más que relativista, en su convicción sustantiva de primer orden: tal es la postura básica del fundamentalismo racionalista ilustrado.

Los detalles precisos del método científico, del procedimiento cognitivo descubierto a lo largo de la revolución científica y codificado por la Ilustración, siguen siendo discutibles. Pero es posible especificarlos en un borrador preliminar: no hay verdades *a priori sustantivas* o privilegiadas (esto, de un solo golpe, elimina lo sagrado del mundo). Todos los hechos y observadores son iguales. No hay fuentes o afirmaciones privilegiadas; todas pueden someterse a examen. En la investigación, todos los hechos y aspectos son separables: siempre es correcto preguntarse si las combinaciones no podrían haber sido distintas de las previamente supuestas. En otras palabras, el mundo no llega en paquetes globales —que es la manera en que acostumbra a aparecer en las culturas tradicionales— sino a trozos. Estrictamente hablando, aunque llega como un paquete global, se desmiembra mediante el pensamiento.

Las culturas son mundos empaquetados: la investigación científica, por el contrario, exige la atomización de los datos. Ninguna *conexión* escapa al examen. La teoría del conocimiento del empirismo afirmaba que la información llega de hecho en pequeños paquetes (lo cual, como explicación descriptiva, es falso); pero la lección aprendida es que debe tratarse *como si* viniera fragmentada de este modo. Esta fragmentación de los paquetes fomenta la revaloración crítica de las visiones de mundo. Esta reexaminación de todas las asociaciones desestabiliza todos los *anciens régimes* cognitivos. Además, las leyes a que está sujeto el mundo son simétricas. Esto

equilibra el mundo, y en consecuencia lo «desencanta», según la famosa expresión weberiana.

Ésta es la perspectiva. Obsérvese que desacraliza, desestabiliza, desencanta todo lo sustantivo: no se privilegia *ningún* hecho, ocasión, individuo, institución o asociación. En otras palabras, ningún milagro, ninguna intervención divina, ninguna celebración o conferencia de prensa ilusionista, ningún salvador, ninguna Iglesia sagrada o comunidad sacramental. Todas las hipótesis están sometidas a examen; todos los hechos, abiertos a nuevas interpretaciones y sometidos a las leyes simétricas que imposibilitan lo milagroso, la ocasión sagrada, la intrusión de lo «otro» en lo «mundano».

Aunque lo que tal vez se absolutiza y queda exento es el propio método. El método deja su sombra en el mundo: genera una naturaleza ordenada y simétrica. El orden de la investigación proyecta su sombra, que aparece como una naturaleza única y ordenada. Éste es el verdadero sentido que hay que atribuir a la doctrina kantiana, según la cual somos nosotros los que *hacemos* nuestro mundo. La naturaleza sometida a leyes, ordenada y sistemática, es en realidad la sombra de nuestro procedimiento cognitivo. La revolución copernicana de Kant consistía en decir: no hay forma de probar que el mundo tenga que ser así (lo que vindicaría de este modo la posibilidad de la ciencia, al garantizar que el mundo debe poderse someter a examen). Lo que *podemos* mostrar es que el mundo tiene que aparecer como lo hace si nosotros pensamos de cierta forma —y lo *hacemos*—. Se dejó que fuera el sociólogo Weber quien complementara al filósofo Kant y mostrara que sólo algunos de nosotros pensamos de esa forma —y añadiera que el éxito práctico de este estilo de pensamiento está llevando a toda la humanidad a adoptarlo, por lo menos en alguna medida.

¿Aspira este método, y las intuiciones que conlleva, a la trascendencia? Creo que sí, y por partida doble. Hay dos tipos (por lo menos) de trascendencia: estar más allá y fuera de una cultura o de toda cultura, y estar más allá y fuera de este mundo. La epistemología de la Ilustración, en efecto, las pretende ambas. La estrategia cognitiva que adopta, que exige la fragmentación de los datos en elementos y

su sujeción a leyes generales, sería la estrategia correcta en *cualquier* mundo. De modo similar, lo que funciona de este modo es el conocimiento en sí, y no sólo el aspecto cognitivo de esta o aquella cultura. Las culturas preilustradas estaban provistas, por supuesto, de sus propias formas de cognición y sus estilos eran distintos del aquí descrito; pero es precisamente por esto por lo que eran técnicamente tan débiles y por lo que se desechan de una manera tan brutal una vez el conocimiento propiamente dicho ha visto en ellas la luz del día o de la historia.

Las obras de la Ilustración no eran siempre totalmente lúcidas y consecuentes. La Ilustración estaba decidida a negar la trascendencia religiosa y a afirmar que todo debía encontrarse dentro de un sistema de la naturaleza[60] único y ordenado. Pero al mismo tiempo, a todos los organismos y sociedades dentro de ese sistema se les atribuía su propio sistema de conocimiento interno y funcional; y, en este sentido, la Ilustración era también relativista. Pero, en su globalidad, la perspectiva se trataba de un modo bastante poco irrelativista: una única perspectiva válida desde la cual se contemplaban sistemas, por así decir, localmente funcionales y, por lo tanto, sólo *relativamente* válidos.

La línea central de la Ilustración nunca acabó de adaptarse a la tensión entre su visión relativista y naturalista de todo en el mundo y su percepción privilegiada de sí misma. El logro de Kant fue que se enfrentó cabalmente a esta contradicción. El de Weber, que descifró el contexto histórico de esta tensión. La contradicción no era, por así decir, accidental, un mero subproducto del pensamiento irreflexivo: era profundamente inherente a la lógica de la situación. Los exponentes menores de la Ilustración, esos «public relations» de las *lumières*, no podían enfrentarse al problema y tendían a pasarlo por alto o a eludirlo. Kant, el pensador más profundo de la Ilustración, era muy claro respecto a él. Dentro de la naturaleza, todo está efectivamente sometido a sus leyes, pero el conocimiento —y la morali-

60. Baron D'Holbach (P. H. D. Holbach), *The System of Nature, or Laws of the Moral and Physical World*, Nueva York: Lenox Hill (Burt Franklin), 1970. (Hay trad. esp.: *Sistema de la naturaleza*, ed. Lautaro, Buenos Aires, 1946.)

dad— están *fuera* de ella. (*A fortiori*, están también fuera y por encima de la cultura, aún innominada.)

Kant vio con gran lucidez que dentro de la naturaleza, concebida como un sistema sometido a leyes, no había lugar para una razón universal y única: sólo había lugar para la causalidad. Al aplicarlo a las formas de vida más elevadas, esto significaba, en efecto, la adaptación cognitiva de cada organismo o cada cultura. Pero la naturaleza, como un sistema ordenado y único, es la construcción, precisamente, de una razón resuelta a tratar todos los casos iguales de igual forma, a subsumir todos los fenómenos a un sistema ordenado de explicación.

El resultado de estas consideraciones fue el marcado dualismo kantiano, que confía todo lo que está en la naturaleza (incluyendo al hombre como un fenómeno observable) a la causalidad y, por lo tanto, en consecuencia, cuando esto se aplica a las culturas, al relativismo; pero que, en tanto sujetos morales y cognoscitivos, nos dispensa de ser miembros de la naturaleza y nos permite acceder a un conocimiento y una moralidad únicos y válidos. En cierto sentido creamos el mundo, que no es más que la sombra de nuestra racionalidad, y por esta misma razón ni podemos ni necesitamos ser parte de él. No podemos *observarnos* como sujetos racionales, en la versión que Kant ofrece del argumento, pero podemos inferir nuestra existencia partiendo precisamente de nuestra capacidad de experimentar la obligación conceptual y moral. Un mundo natural sometido a leyes y una moralidad orientada hacia las leyes serían nuestra propia creación y constituirían la prueba concluyente de que nuestros verdaderos yoes quedan fuera de la naturaleza que habrían creado. Para Kant, como más tarde para Durkheim, las raíces de la obligación moral y conceptual serían las mismas. En la versión del argumento que dará Weber, hay un esfuerzo por observar la aparición histórica de esa trascendencia en las culturas pasadas.

La ética de Kant se reduce a la obligación de ser racionales, entendiendo por racionalidad, en esencia, la *disciplina* conceptual, el rechazo a hacer excepciones (por ej., por exigencias cognitivas), la determinación a tratar todos los casos iguales de igual forma (tanto

en la elección moral como en la explicación cognitiva) y a unificarlos, en la medida de lo posible, en un sistema ordenado. La ética de Kant se aplica a la cognición tanto como al comportamiento, y de hecho es mucho más persuasiva en el campo del conocimiento. Al explorar el mundo, todos los datos, todas las ocasiones, deben tratarse de igual forma: no hay fuentes privilegiadas de iluminación. La esencia del pecado radica en hacer excepciones. En otras palabras, no hay ni puede haber ninguna revelación.

Ésta es, en resumidas cuentas, la verdadera ética cognitiva de la Ilustración. Exige la división de los datos en sus partes constituyentes, y su confrontación *imparcial* con cualquier teoría explicativa candidata. Comparte con el monoteísmo exclusivista de la religión escrituraria la creencia en la existencia de una única verdad, en vez de una pluralidad interminable de sistemas significativos; pero rechaza la idea de que esta concepción única se relacione con una fuente privilegiada e incluso de que pueda ser definitiva. Comparte con el relativismo hermenéutico el rechazo de la afirmación de que haya una versión *sustantiva*, final y definitiva de la verdad. Se aparta de él, sin embargo, al negarse a considerar como igualmente válidos cada uno de los embriones significativos, socialmente laberínticos, de la pre-Ilustración. Se absolutiza sólo un procedimiento, pero ninguna idea sustantiva. Lo que esto signifique respecto a actitudes sociales y políticas queda aún por considerar.

Éstas son, pues, las tres opciones principales que se encuentran en nuestro clima intelectual: fundamentalismo religioso, relativismo y racionalismo ilustrado. ¿Cuáles son sus méritos y cuáles sus defectos en tanto sistemas de ideas que anhelan nuestra lealtad?

Consideremos primero el fundamentalismo religioso. Resulta incuestionable que ofrece satisfacción psíquica a muchos. Por razones que he intentado analizar, en la actualidad es muy especialmente convincente e influyente en una tradición en particular, el islam. ¿Cuál es su debilidad?

Para aquellos de nosotros que hemos interiorizado profundamente lo que llamaba ética de cognición ilustrada o kantiana, esto es, la obligación de tratar todas las pruebas imparcialmente y todas las

ocasiones como igualmente carentes de privilegios, la idea de una revelación es moralmente inaceptable. La idea de un mensaje único y final, entregado en un lugar y en un tiempo, exento de análisis, de singularización de sus afirmaciones constituyentes y de la necesidad de someter a análisis esas afirmaciones, quebranta la reglas de esa ética cognitiva que, para aquellos de nosotros que la suscribimos constituye el punto fijo, y único, de nuestra visión de mundo.

No es que necesariamente nos quejemos de una parte en concreto del mensaje, aunque puede que lo hagamos; y tampoco es que estemos firmemente, al modo religioso, vinculados a alguna convicción sustantiva alternativa, a la noción de que el mundo es de *esta* o *aquella* manera. No tenemos tal ancladero firme y fijo en el mundo. El único ancladero que tenemos, por razones que son difíciles de sostener y que he intentado examinar en otra parte,[61] es que en definitiva no hay más que un solo estilo de conocimiento genuinamente válido y que, muy esquemáticamente, la línea central de la tradición epistemológica occidental, tan en desuso en la actualidad, se ha adueñado de él. Sin duda se nos acusará de positivistas o de algo peor por decir esto, pero ahí va.

Lógicamente, los fundamentalistas religiosos están en conflicto también con los relativistas, quienes devaluarían su fe en una única revelación y la reducirían meramente a uno de los muchos e igualmente válidos «sistemas de significado». En la práctica, la confrontación no es tan abierta. Los fundamentalistas ven y desprecian la indiferencia y el relativismo tan extendidos en la sociedad occidental, pero no tienen demasiado interés por su justificación filosófica. Los relativistas, a su vez, dirigen sus ataques sólo a aquellos a quienes acusan de «positivistas», esto es, no-relativistas dentro de su propia tradición ilustrada, pero tratan de minimizar el desacuerdo que lógicamente los separa del fundamentalismo religioso. Su actitud, más o menos, es que hay que tolerar el absolutismo con tal que culturalmente esté lo suficientemente lejos. Es sólo en casa donde no pueden soportarlo.

61. E. Gellner, *Legitimation of Belief*, Londres: Cambridge University Press, 1974.

Una objeción a los relativistas, y en particular a la variedad hermenéutica de esa posición que he examinado brevemente, es que es profundamente incoherente y, sin duda inconscientemente, hipócrita. Los relativistas hermenéuticos no tratan *realmente* todas las visiones culturales como si fueran igualmente válidas. Sus explicaciones de los sistemas de significados ajenos, tal como las ofrecen, están todavía profunda e inevitablemente ubicadas en un medio natural que se concibe de acuerdo con la ciencia occidental actual. Incluso un antropólogo posmoderno no ofrece una explicación de, por ejemplo, las prácticas mágicas en una sociedad determinada diciendo simplemente «bueno, pues sí, en esa cultura la magia funciona». Simplemente describe cómo «funciona», es decir, cómo ese sistema de ideas se ajusta a una red más amplia de nociones y prácticas dentro de una naturaleza que en sí misma funciona de la misma manera en todas partes.

¿Qué decir de las insuficiencias del racionalismo ilustrado (lo más próximo a una «creencia» a que puedo aspirar)? Tiene varias insuficiencias desde el punto de vista de su uso como una fe práctica, como un fundamento tanto de una vida individual como de un orden social. Es demasiado tenue y etéreo para amparar a un individuo en crisis, y demasiado abstracto para ser inteligible a cualquiera excepto a intelectuales con una inclinación hacia este tipo de teorizaciones. Intelectualmente es casi inaccesible e incapaz de ofrecer un verdadero alivio en una crisis... **En la práctica, los pensadores occidentales, al enfrentarse a dilemas personales, se han dirigido hacia métodos emocionalmente más ricos**, que ofrecen promesas de recuperación personal, como el psicoanálisis.

¿Corre mejor suerte este mensaje árido y abstracto de la Ilustración en el nivel social y político? De hecho, lo ha intentado. El credo de los *philosophes* de la Ilustración era una especie de programa social, la concepción de un orden racional en el mundo que había de ser también feliz. Cuando el *ancien régime* francés se hundió, esta concepción estaba esperando entre bastidores y la Revolución le brindó su oportunidad. Terminó no en el reino de la razón y la naturaleza, sino en el terror primero y en la dictadura napoleónica después.

¿Qué había ido mal? El siglo XIX tuvo mucho tiempo para ponderar esta cuestión. La respuesta más elaborada, y durante mucho tiempo la más influyente, la dio el marxismo. La respuesta decía: es inútil intentar establecer el reino de la virtud sobre la tierra examinando cuáles son sus principios y luego simplemente aplicándolos, como los pensadores de la Ilustración parecían estar haciendo. La sociedad humana no funciona de este modo (en esto, Marx estaba de acuerdo con los críticos conservadores de la Ilustración y de la Revolución Francesa, de quienes de hecho aprendió mucho). Lo que es necesario es comprender las leyes del progreso de la sociedad humana, los principios que gobiernan las formas y coacciones realmente operantes, y luego trabajar en pos de la liberación y realización final del hombre y del establecimiento de un orden social racional y satisfactorio a la luz de esos principios y de conformidad con ellos. Felizmente, afirmaba Marx, él estaba en posesión de esos principios, y eran tales que garantizaban el éxito del resultado final. Los obstáculos sociales para nuestra realización final eran intrínsecamente «contradictorios» y, en definitiva, autodestructivos. Cuando se hubieran destruido a sí mismos, la humanidad liberada quedaría como el legatario residual.

En el siglo XX, este intento más sociológico y sofisticado por llevar a cabo el ideal ilustrado se puso en práctica. También él terminó en terror y dictadura y, más tarde, en un fracaso económico catastrófico y, por añadidura, en miseria. Este experimento alcanzó su fin en 1989, doscientos años después de la Revolución Francesa.

Lo que se ajusta a nuestro propósito no es ya el fracaso de aspectos concretos de esta concepción particular —la abolición de la propiedad privada, que en el contexto del industrialismo avanzado conduce a una centralización total de la sociedad, y que resulta ser técnicamente desastrosa—, aspectos que, en sí mismos, podrían ser evitados o corregidos o sustituidos; lo que *es* pertinente es algo más amplio y genérico, una debilidad que tiende a estropear *cualquier* intento por extraer un orden social definitivo y concreto de la visión global de la Ilustración.

La suposición de los pensadores de la Ilustración era distinta: si

la religión y la superstición han generado *un* orden social, concretamente el autoritarismo y dogmatismo jerárquico presidido por la nobleza y el clero, entonces la doctrina verdadera definiría igualmente un orden social diferente, y por supuesto muy superior. Un historiador americano ha llamado a esto «la Ciudad Celestial de los filósofos del siglo XVIII».[62] Si el error definió y legitimó un régimen, entonces con toda seguridad la verdad haría lo mismo con otro, y ¿no sería este segundo producto uno mucho mejor? La ilusión había creado, o vindicado, un régimen opresivo y explotador; la verdad generaría y satisfaría uno libre, fraternal e igualitario.

Pero mientras que el error puede definir una sociedad, la verdad no puede. La verdad corroe las anteriores visiones coherentes, pero no las reemplaza con nada permanente, concreto, perfeccionado ni moralmente consolador. El estilo válido de investigación no genera ni estabilidad ni autoridad normativa. La ética de cognición de la Ilustración excluye ciertos tipos de autoridad, ciertos modos de validar un orden social, pero no contiene, sencillamente, ninguna premisa sólida, sustanciosa, capaz de generar una alternativa social concreta. La suposición contraria de que sí puede hacerlo estaba en el corazón de la visión marxista, y era errónea. ¿Entonces?

Las sociedades científico-industriales postilustradas estables y viables han sido, hasta el presente, no esas que intentaron aplicar una «alternativa luminosa», sino las que salieron del paso, un poco sin saber cómo, con una solución intermedia incoherente. El marxismo no fue el único intento de llevar a cabo una religión secular. El nazismo es una posición mucho menos coherente y codificada doctrinalmente, pero su idea o inspiración central estaba, sin embargo, clara: era una mezcla de biologismo y comunalismo. El hecho de que el hombre era parte de la naturaleza debía tomarse seriamente: alcanzó su realización en la comunidad, la jerarquía, la aserción. Esto satisfizo nuestros instintos más profundos. Nuestra identidad está en nuestros instintos terrenos, no en débiles ideales. La exce-

62. C. L. Becker, *Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers*, New Haven, CT: Yale University Press, 1932.

lencia excluye la compasión. Aunque rechazaba el elemento humanitario e igualitario de la Ilustración, el nazismo fue en otro sentido también su continuación y realización: se tomó con la mayor seriedad la incorporación del hombre a la naturaleza y la exclusión de lo trascendente de la legitimación social. El hombre se realiza en la aserción y en la comunidad. Es nuestro *grupo* lo que cuenta, y resulta ser, dicen, un grupo biológico. El hombre como animal aseverativo y gregario representa el postulado principal para una nueva ética. En la práctica el nazismo fue vencido en combate, al igual que el marxismo fue vencido en la práctica a causa de su intento de expansión económica: hay una ironía en el hecho de que cada una de estas religiones seculares encontrara su derrota en el mismo terreno que había escogido para el Juicio Final.

La eliminación de estas fes seculares alternativas tal vez no implique, aunque lo sugiere con fuerza, que no exista ninguna teoría salvífica para el hombre. No podemos estar absolutamente seguros de que no existe ningún anteproyecto secular que conlleve convicción y funcione bien, aunque el destino de las dos muestras que se han experimentado en el siglo XX tal vez convencerá a muchos de que este camino está cerrado. Pero aunque exista y sea viable, lo que sí parece seguro es que la concepción secular del conocimiento no lo prescribe con exclusividad. Como mucho, es posible, pero no puede ser obligatorio. ¿Entonces?

Los vínculos entre la ideología y el orden político han pasado por varios períodos históricos. Antes que nada hubo el nivel preaxial, en el cual la religión era, básicamente, la representación danzada del orden social, la coreografía de las relaciones sociales, subrayándolas y legitimándolas. El acompañamiento verbal eran sólo narraciones, no doctrinas o argumentos, y no podía haber ni disputas ni herejías. La legitimación ritual y el orden social formaban un todo apenas divisible y el sistema de creencias legitimador —apenas si podía llamársele de este modo— no tenía pretensiones ni de existencia independiente ni de validez universal. No había imperialismo doctrinal, por así decir —aunque sólo fuera porque apenas si había doctrina—. Al contrario: había una especie de aislamiento de-

liberado. El acceso a los ritos era restringido. La entrada privilegiada y restringida, más que el proselitismo, era la regla.

Con la Era Axial todo esto cambió. Con la alfabetización y la mayor urbanización y centralización política, probablemente, las poblaciones arrancadas de sus nichos sociales fueron tentadas por ofertas de salvación completa, para todos y para todo: nacieron las religiones universales, que ofrecían una salvación total y no una ayuda específica. Se transmitían a través de la doctrina más que del ritual, y se encarnaban en la escritura más que en la celebración sagrada.

Estas religiones todavía tendían, sin embargo, a combinar elementos comunitarios con los individualistas, doctrinales y universalistas. Entre ellas eran comunes las tendencias tipo «protestante», que impulsaban hacía un escrituralismo e individualismo y eliminaban la mediación organizada, y acentuaban, en cambio, la relación directa entre el individuo y la verdad. Hablando en general, tales reformas no tuvieron un éxito permanente: los elementos comunitarios se reiteraban respondiendo a profundas necesidades sociales.

En una ocasión y dentro de una tradición particular, sin embargo, una reforma concreta tuvo mucho más éxito que las demás, y transformó la esquina noroeste de un continente lo suficiente como para impulsarla a generar una civilización científico-industrial. La Ilustración fue la reacción a este éxito, sobre todo en los confines más desfavorecidos y envidiosos; se esforzó por comprender la prosperidad social y económico de las primeras sociedades modernas e hizo posible su emulación, y de este modo propuso una versión secular de una religión de salvación, una doctrina naturalista de salvación universal en la cual la razón y la naturaleza reemplazaban a la revelación. Lo consiguió al percibir el papel que tiene el conocimiento nuevo y secular en el nuevo orden social.

La tentativa por llevar a cabo políticamente esta nueva fe fracasó dos veces; es la historia de las consecuencias tanto de la Revolución Francesa como de la Revolución Rusa, las dos grandes tentativas por llevar a cabo la Ilustración, por usarla como la premisa mayor de un enorme silogismo político y práctico. Los bolcheviques también tenían, en el marxismo, una elaborada premisa menor, en la

forma de una sociología de la historia universal; tenía que explicar, a la vez, por qué la tentativa había fracasado la primera vez y por qué triunfaría bajo su liderazgo. Tal como resultó después, su tentativa también fracasó terriblemente, exactamente doscientos años después de la irrupción original de la Ilustración en la practica política. Fracasó de modo aún más lamentable que la tentativa original.

¿Qué hacer? *Shto dyelat*? No podemos, sencillamente, volver al relativismo aislador y claustrofóbico que nuestros románticos tan alegremente recomendaban: ¡Que cada comunidad vuelva a su propio tótem! Por una razón: no tenemos comunidades claramente demarcadas; las que tenemos son fluidas e inestables. El conocimiento real no pertenece a un solo tótem, sino que se ha emancipado de todos ellos. Todos nosotros dependemos de él y no podemos renunciar a él, aun cuando alguno de nosotros, un poco cómicamente, simule hacerlo. El relativismo hermenéutico ofrece una justificación filosófica que no sólo es lógicamente absurda (lo cual en sí mismo no importaría mucho) sino que recomienda algo que es socialmente inviable.

¿Podemos, pues, seguir a los fundamentalistas de las religiones universales escriturarias? Su receta parece viable, por lo menos dentro de una de las religiones universales existentes. Pero tal solución, sea o no exportable desde el área donde parece imponerse en la actualidad, es inaceptable para los liberales como nosotros que también somos los herederos de la Ilustración. Por lo menos en una de las civilizaciones del mundo, los liberales perecen lo bastante fuertes, numerosos y bien establecidos como para resistir cualquier tentativa de éstas. ¿Cuál, pues, debe ser la nueva relación entre fe y orden social?

Me parece que la solución atractiva es lo que podría llamarse religión constitucional, en analogía a la monarquía constitucional (una institución que parece funcionar bastante bien en algunas formas de gobierno). ¿Qué es, en efecto, la monarquía constitucional? Es un sistema que retiene el simbolismo y el ritual de la monarquía genuina, mientras que transfiere la mayor parte de la tarea gubernamental de la sociedad a una esfera más técnica, secular y desacrali-

zada. Bajo el supuesto de que el teatro ritual es necesario, pero que la «ciencia nueva» no podrá producirlo o producirá sólo una versión desastrosa de él, el ritual y las esferas reales de la vida social se separan. El ritual no refleja ahora la situación real, sino la distribución del poder social propia del pasado o ficticia. La separación de poderes se extiende a la institucionalización de la escisión entre simbolismo y toma de decisiones. El ritual no refleja la realidad social sino la fantasía social, pero contribuye a la estabilidad social al no conferir ninguna aura sagrada a centros de poder temporales y técnicos, y al no ponerlos en peligro vinculando su legitimidad a doctrinas que mañana pueden ser falsas. Esta desconexión parece ir bastante bien.

Las monarquías constitucionales parecen funcionar satisfactoriamente. Pero el propósito del presente argumento no es elogiar este principio en la esfera del simbolismo político, sino hacer explícita la naturaleza de su aplicabilidad en la esfera más amplia y general de la relación entre creencia y práctica. Vivimos en un mundo postilustrado en un sentido muy preciso: la idea de que existe una versión secular de la revelación, y que ofrecerá el anteproyecto de un atractivo orden social legítimo, está ya justamente desacreditada. Sus fracasos han sido demasiado evidentes y demasiado horribles. Pero, al mismo tiempo, la Ilustración ha codificado los únicos principios seriamente aceptables de conocimiento válido. Los rechazos relativistas, tan a la moda, de tales principios son lógicamente absurdos y moralmente desagradables, y sólo pueden entenderse como afectaciones, aun cuando los que se adhieren a ellas no sean conscientes de ello. Cuando se trata de asuntos serios, cuando son las vidas humanas y el bienestar lo que está en juego, cuando se comprometen los recursos principales, el único tipo de conocimiento que puede utilizarse y al que se puede legítimamente recurrir es el que satisface los criterios de la filosofía de la Ilustración —a pesar del hecho de que no sean fáciles de formular con precisión o con satisfacción general, y de que pueda ser imposible demostrar su autoridad.

La solución intermedia viable, el equivalente de la monarquía constitucional en la esfera de la convicción, es un tipo de doble au-

toridad cuya separación de sus respectivas zonas se deja deliberadamente oscura y ambigua. En la esfera de la legitimación de las estructuras sociales, la antigua piedad se retiene en la liturgia social; en la esfera de la cognición seria, se prescinde de ella. La amplia Iglesia cultural que los acoge deja que los individuos se ubiquen ellos mismos a voluntad a lo largo del abanico, y de ningún modo los obliga o espera de ellos que sean consecuentes con su autoubicación: pueden moverse de uno al otro lado según el contexto, la ocasión o el talante.

Uno de los primeros a enfrentarse a este problema fue David Hume. La *Historia natural de la religión*, su principal obra sobre religión, opera conforme a una división que se corresponde con nuestra oposición entre fundamentalismo y relativismo. Su temperamento tolerante le inclina a estar a favor del relativismo, bajo la forma en que aún podía ser llevado a cabo en el mundo clásico, antes de la llegada de la religión de doctrina y escrituras. Las antiguas religiones tradicionales eran mutuamente tolerantes, cívicas, comunales, mundanas, y se sustituyeron por doctrinas escriturarias que exigían aplicabilidad universal y que eran propensas a la caza del herético. La libertad, observaba Hume, tuvo mejor suerte con los sacerdotes que se ocupaban de los antiguos ritos que con los puritanos obsesionados por la doctrina. ¡Pero he aquí que en el mundo moderno —y Hume observa esto tanto en su ensayo «Superstición y Entusiasmo» como en su *Historia de Gran Bretaña*— la libertad corre mejor suerte bajo los puritanos obsesionados por la doctrina que bajo los sacerdotes!

El entusiasmo de los puritanos es, después de todo, más amigo de la libertad que la superstición de los antiguos. ¿Cómo puede ser? Esto va en contra de la lógica de su argumento, pero tiene por lo menos la honradez de reconocerlo y preocuparse por ello. Encuentra una respuesta no del todo satisfactoria en función de lo que Max Weber tenía que llamar más tarde «rutinización».

La solución de Hume no debe detenernos. Lo importante es que vio el problema y lo formuló claramente. La explicación parece ser que los puritanos «entusiastas», vencidos pero no aplastados, opta-

ron por la tolerancia, llegaron a un acuerdo con el *ancien régime*, y se orientaron hacia el comercio. Su celo, a la larga ayudado por una nueva tecnología surgida de la ciencia a la que también ellos habían contribuido, santificó la solución con una gran prosperidad y nació así una sociedad en la que una fe indiferente y un conocimiento secular inestable coexisten bajo lo que yo he llamado una «religión constitucional». Es relativista en su simbolismo y en lo que podría llamarse su semidoctrina «legitimadora», pero absolutista en su búsqueda seria de la verdad terrenal. Ésta parece ser la teoría política aceptable que debe acompañar al absolutismo racionalista (más que una revelación alternativa mundana, ejemplificada muy claramente por el marxismo).

Indudablemente, este tipo de arreglo constitucional está abierto a alguna crítica. Muy probablemente, el avance hacia el «milagro científico» fue sólo posible gracias a que algunos hombres estaban apasionada, sincera y completamente preocupados por la verdad. ¿Podrá esta pasión sobrevivir al hábito de otorgarse a sí misma distintos tipos de verdades de acuerdo con el día de la semana? A la inversa, hay sociedades que se han enfrentado a crisis importantes con la ayuda de una auténtica convicción social; ¿pueden hacerlo con la ayuda de una fe irónica, poco seria, desconectada de la convicción genuina acerca de cómo son las cosas verdaderamente? Mi conjetura, así como mi esperanza, es que puede darse a ambas preguntas por lo menos una provisional respuesta afirmativa: la investigación genuina de la naturaleza del mundo, independiente de lo social, probablemente puede sobrevivir, cuando está tan bien institucionalizada y cuando se sabe que es tan efectiva, incluso a un estado de ánimo más oportunista, menos riguroso y menos protestante; y en cuanto a la superación de las crisis sociales, una fe excesiva tal vez la estorba tanto como la asiste. Una buena voluntad pragmática puede bastar. Ésta es una esperanza razonable, aunque sería ocioso pretender que se puede garantizar tal optimismo de alguna forma. No podemos hacer nada mejor.

Las concepciones alternativas seculares coherentes han resultado ser desastrosas en la práctica. Las sociedades prósperas que usan

el nuevo conocimiento secular —pero sin sacralizarlo oficialmente— son las que se basan en la solución intermedia. Continúan usando un idioma de legitimación social preindustrial, pero lo tratan con una seriedad limitada y no permiten que interfiera en los asuntos productivos y cognitivos serios. Igualmente, se abstienen de tomarse demasiado en serio cualquiera de los subproductos ideológicos del «conocimiento nuevo» que aseguren ofrecer una nueva salvación «científica» secular. Viven como el hombre en cuya casa toda la estructura, la instalación eléctrica y las cañerías fueran de tecnología moderna pero cuyos muebles y decoración fueran estrictamente *de época*. De este modo, puede vivir cálida y confortablemente y satisfacer al mismo tiempo sus gustos por la coherencia estética, por lo menos en la superficie. Max Weber menospreciaba un tanto la incoherencia implícita en esta actitud, pero yo no veo que podamos ir más lejos.[63]

El fundamentalismo racionalista que estamos elogiando aquí no intenta, como hacía la Ilustración, ofrecer un modelo alternativo rival a su predecesor religioso. Es fundamentalista sólo con relación a la forma de conocimiento, y tal vez a la forma de moralidad, al insistir en la simetría de trato para todos. (En este momento vacilo: en la esfera de conocimiento, la simetría racional está garantizada pragmáticamente, reforzada por así decir, por su poder y éxito prácticos. Esto no se aplica a la moralidad. En la actualidad, una estructura ocupacional móvil, en sí misma corolario de la expansión económica, hace que un cierto igualitarismo oficial de base y la ética del trato simétrico que lo acompaña sean enormemente populares —pero me pregunto si esto seguirá siendo así una vez se estabilice de nuevo la estructura ocupacional, si es que lo hace alguna vez—.) Por lo demás, en todos los aspectos de detalle y de contenido, transige. Ésta es, si quieren, su concesión al nihilismo, su similitud con el relativismo. Mientras no haya buenas razones, se pueden aguantar las contingencias del desarrollo local, los accidentes del equilibrio

63. Max Weber, *Science as a Vocation*, en. P. Lassman y I. Velody (comps.), Londres: Unwin, Hyman, 1989.

local del poder y de los gustos. El conocimiento serio no está sujeto al relativismo, pero los adornos de nuestra vida cultural sí lo están.

Los relativistas, en cualquier modalidad —los posmodernos no son más que un modo extravagante, indisciplinado y fugaz de esta actitud—, ofrecen, me parece a mí, una explicación acertada y aceptable de la forma en que elegimos, y seguramente la forma en que debemos elegir (en cualquier caso, en una noche cualquiera), nuestro papel pintado, o incluso, a falta de una alternativa mejor, nuestra imagen cotidiana (aunque la mayoría de las noches yo preferiría un repertorio tradicional a uno posmoderno). Sus intuiciones se aplican más a los aspectos decorativos que a los aspectos verdaderamente estructurales y funcionales de nuestra vida. Cuando intentan llevar sus intuiciones demasiado lejos, constituyen una parodia ridícula del verdadero papel que juega el conocimiento serio en nuestras vidas e, incluso, de la verdadera práctica de la ciencia social. Las sociedades son sistemas de fuerzas reales que funcionan en una naturaleza única, y deben entenderse como tales y no sólo como sistemas de significados —bien que los significados obligatorios juegan también su papel (bastante variable)—. Pretender lo contrario no sólo es un error, sino también un engaño. Es un error que está en flagrante conflicto con lo que, en otros contextos, conocemos perfectamente bien. Es una ilusión.

Los fundamentalistas merecen nuestro respeto como nuestros compañeros en el reconocimiento de la unicidad de la verdad, reacios al engaño del relativismo universal, y como nuestros ancestros intelectuales. Sin caer en un excesivo culto a los antepasados, sí les debemos una cierta reverencia. Sin un unitarismo y monoteísmo serio, por no decir obsesivo, el naturalismo racionalista de la Ilustración podría no haber visto jamás la luz del día. Con toda probabilidad, su vinculación a una única revelación fue la precondición histórica del origen triunfal de una naturaleza única y simétricamente accesible. Fue un Jehová celoso quien enseñó a la humanidad el Principio del Tercero excluido: la formulación griega de la lógica (y de la geometría y gramática) probablemente no habría bastado por sí sola. Sin un fuerte impulso religioso hacia un único mundo ordenado y el

consiguiente rechazo de la incoherencia manipuladora y oportunista, el milagro cognitivo probablemente no habría ocurrido jamás.

Este respeto, sin embargo, no nos obliga a oscurecer nuestros desacuerdos con los fundamentalistas. De hecho, el respeto por la verdad que heredamos de ellos sería desleal consigo mismo si tuviera que ocultarlos. La noción de una revelación que favorece y ratifica su propia fuente, reconfirmándose mediante un argumento flagrantemente circular, es incompatible con esa ética cognitiva que, a causa de toda su flaqueza emocional, encuentro en el centro de mi identidad. Por supuesto uno saluda a esos creyentes fundamentalistas que expresan su voluntad de avenencia mediante un afán de «diálogo»; los sistemas sociales viables giran en torno a este tipo de negociaciones. El respeto que uno pueda tener hacia la seriedad de la actitud frente a la verdad de los fundamentalistas y la gratitud que pueda sentir por la tolerancia compiten con la objeción al contenido de su convicción. Un dios celoso nos enseñó a pensar simétricamente; y lo que esto nos ha enseñado nos impide aceptar cualquier pretensión de revelación.

A los relativistas sólo se les puede decir: nos dais una excelente explicación de la manera en que escogemos nuestro menú o nuestro papel pintado. Como explicación de las realidades de nuestro mundo y como guía de comportamiento, vuestra posición es cómica. Posiblemente podéis estar haciendo un bien al fomentar la negociación política. Si la ambigüedad de vuestras formulaciones y actitud contribuye a que la situación sea más llevadera y ocasiona una negociación entre los creyentes y los otros, o entre creyentes rivales, podéis estar cumpliendo un servicio público.

ERNEST GELLNER
Julio 1991

ÍNDICE ANALÍTICO

Posmodernismo, razón y religión
Ernest Gellner

Paidós Studio

En cuestiones de fe, cree Ernest Gellner, podemos hoy escoger entre tres opciones. La primera, el fundamentalismo religioso, es un retorno a la fe firme y genuina, algo particularmente importante en las sociedades musulmanas. La segunda, el relativismo, la ejemplifica en Occidente el movimiento posmoderno, con el que Gellner es severamente crítico y al que acusa de abandonarse al subjetivismo más descarnado para expiar los pecados del colonialismo. Y la tercera, que él mismo llama racionalismo ilustrado, sostiene que hay una verdad única pero que ninguna sociedad podrá jamás poseerla definitivamente.

Gellner, firme partidario de esta última opción, analiza sus virtudes e insuficiencias, y señala que sólo funcionará cuando el hombre esté dispuesto a transigir y a apostar por la búsqueda de la verdad (el método) en vez de por su posesión (la doctrina, ya sea religiosa, marxista o nazi). Y todo ello en un estilo erudito y estimulante que convierte la obra en una importante contribución a nuestro conocimiento del integrismo musulmán, del posmodernismo y de la situación ideológica del mundo contemporáneo en general.

Ernest Gellner, catedrático de Antropología Social en Cambridge, es autor, entre otros textos, de *La identidad musulmana, Cultura e identidad* y *Naciones y nacionalismos.*



ISBN 84-7509-990-4

31105

9 788475 099903



Diseño: Mario Eskenazi